

Desafíos Socioculturales de la Vida Pública en Venezuela

Un ensayo introductorio para interesados en política

Raúl González Fabre, S.I

Este ensayo trata de algunos desafíos socioculturales que enfrenta la convivencia ciudadana –y a partir de ella la vida política– en Venezuela. Se divide en varias cuestiones¹. Dentro de ellas se ofrecen fundamentos teóricos, descripciones de la situación venezolana y su problemática sociocultural, y finalmente algunas perspectivas de superación de los problemas. En esto último detallamos menos que en los demás aspectos, porque buscar soluciones para los males públicos es tarea en la que conviene ejercitarse a un político. El último punto presenta conclusiones acerca de la acción de liderazgo político necesaria para resolver las grandes cuestiones socioculturales de nuestra sociedad.

Las cuestiones que trataremos son:

- I. Vida pública, cultura pública y cambio cultural.
- II. Modernidad y eficiencia social.
- III. Las formas de la corrupción.
- IV. Producción, incentivos y rentismo.
- V. Capital social y brechas en nuestra sociedad.
- VI. Cultura de la pobreza y populismo democrático.
- VII. Roles y estilos de liderazgo democrático en Venezuela.

¹ Este trabajo contiene extensos extractos de otros escritos nuestros, en particular: Las raíces culturales de la corrupción en Venezuela (Revista SIC, 1996), Sobre el estado del Estado en Venezuela (Ifedec, 1997), Contra la dictadura (Revista SIC, 2003), Variables en el discernimiento histórico (Revista ITER, 2004), Asociatividad y capital social (inédito, 2004), Ética y economía (por publicarse en Desclée, 2005). Si el lector conoce algunos de estos trabajos, no debe extrañarse si lo que sigue le suena conocido. Hay también, sin embargo, algunos desarrollos nuevos escritos especialmente para la ocasión.

I. VIDA PÚBLICA, CULTURA PÚBLICA Y CAMBIO CULTURAL

Antes de discutir la situación venezolana en concreto, necesitamos situarnos en el territorio de lo sociocultural y aclarar algunos conceptos clave para todo lo que sigue. Hemos elegido los tres del título: vida pública, cultura pública, cambio cultural.

¿Qué es la vida pública?

La aparición de las grandes ciudades –que en Venezuela ocurrió durante el siglo XX– ha modificado nuestras formas de vida. Uno de los cambios fundamentales es la división de la existencia diaria en dos esferas en las cuales actuamos de maneras a menudo distintas: la vida pública y la vida privada².

La vida privada de cada persona se organiza normalmente alrededor de su familia, sus amigos, los compañeros y vecinos más cercanos, etc. Lo característico de la vida privada es que cada uno es tratado en ella por quien él es. Se le conoce personalmente, con nombre, rostro, costumbres, mañas, reacciones esperadas... de manera que los demás actúan respecto a la persona buscando determinadas calidades de la relación, cuya lógica viene a menudo determinada por la común pertenencia a grupos primarios. Más que seguir reglas fijas, las relaciones se acomodan a las características personales de los involucrados: la mamá sabe cómo tratar a cada hijo, las parejas aprenden cómo ajustarse uno al otro, nosotros actuamos diferente respecto a cada uno de nuestros amigos, colegas y vecinos próximos, según como él o ella sea...

A estas relaciones fundadas en el conocimiento personal del otro las llamaremos relaciones interpersonales o relaciones cortas. El espacio en que predominan es nuestra vida privada. En pequeñas comunidades de pocas docenas de personas, como las de la Venezuela rural, todos pueden conocerse entre sí, de manera que las relaciones interpersonales tienen gran importancia social. Todas las personas están presentes en la vida privada de todos, por lo que el tratamiento que cada uno recibe de los otros puede ser ‘personalizado’.

Por el contrario, en ciudades de cientos de miles de habitantes interactuando continuamente, resulta imposible decidir cómo voy a actuar yo, con base en el conocimiento personal de los demás. Mientras que podemos aspirar a conocer personalmente no más de unos pocos cientos de personas a lo largo de toda nuestra vida, sólo con atravesar una ciudad ya nos estamos relacionando con mucha más gente: automovilistas, peatones, propietarios, policías, buhoneros, malandros, diseñadores del sistema... Quién pasa primero en un cruce, quién ocupará una acera, por dónde se puede pasar y por dónde no, cuándo debe apartarse el otro y cuándo yo... son decisiones que ya no tomamos según quién sea personalmente el otro, sino según un sistema de reglas sociales.

Esas relaciones reguladas socialmente las llamaremos relaciones impersonales o largas, por contraposición a las relaciones interpersonales o cortas. Los conjuntos de reglas sociales

² La contraposición entre público y privado como ámbitos de la vida moderna no se corresponde con las contraposiciones económicas entre bienes públicos y privados, propiedad pública y privada, y luego entre servicios, empresas, etc. públicas y privadas. Preste atención a las definiciones que vamos a dar, para notar la diferencia. Por ejemplo, según nuestra definición de vida pública, una empresa privada o una escuela privada desarrollan su actividad en la vida pública.

que gobiernan las relaciones largas suelen llamarse instituciones³, y al ámbito de las relaciones impersonales lo denominaremos la vida pública. En una sociedad compleja como la nuestra, la vida pública incluye el grueso de la convivencia cotidiana, la actividad económica, la organización política, la participación religiosa, y muchas otras iniciativas sociales institucionalizadas de una u otra manera –un club de beisbol, una ONG, una junta de vecinos...–.

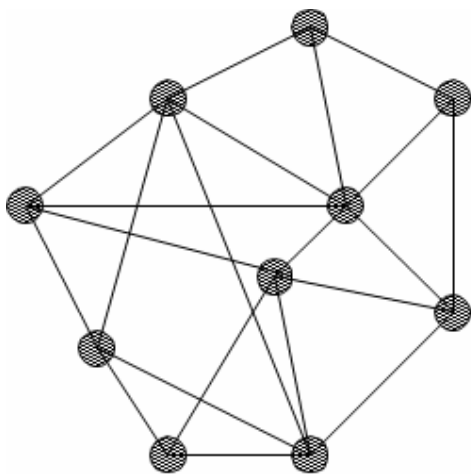
Una diferencia crucial entre la vida pública y la vida privada consiste pues en que en la vida privada las personas se relacionan directamente entre sí con base en su conocimiento personal, mientras que en la vida pública las personas lo hacen a través de instituciones que norman la relación. Gracias a las instituciones no necesitamos conocer personalmente al otro para saber cuál es la acción adecuada respecto a él. Así, en el sistema del tránsito, se espera que al llegar a un semáforo nos detengamos si la luz está roja. El semáforo es una institución, el color de la luz que vemos nos señala una norma de conducta. Respetándola, nos relacionamos en realidad con todos los otros conductores en la misma intersección. Si para decidir quién debe pasar primero debiéramos llegar a conocernos todos, y luego decidir de acuerdo a las relaciones entabladas, cada intersección tomaría tal vez días para cruzarse. Sería poco práctico.

Las instituciones proveen dos elementos muy importantes para el funcionamiento fluido de las grandes sociedades:

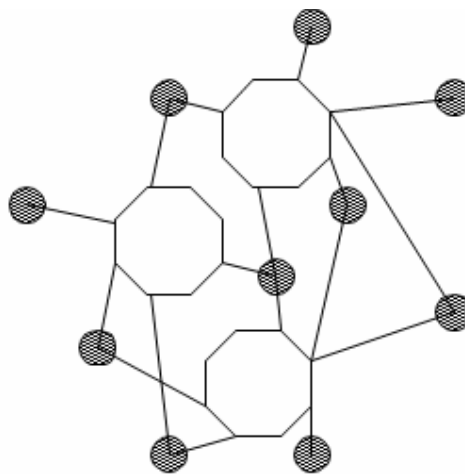
- Economía en el conocimiento necesario para la toma de decisiones. Basta con saber las reglas; no es preciso (ni posible en la mayor parte de los casos) conocer a las personas.
- Predecibilidad sobre el comportamiento de los demás. Conociendo las reglas y que los demás también se rigen por ellas, podemos saber cómo actuarán –o cómo se espera que actúen– en cada situación.

Estos dos elementos facilitan a cada persona hacer sus planes con mayor probabilidad de éxito. En una sociedad grande sin reglas, la incertidumbre acerca de la actuación de los otros resultaría paralizante.

3 En castellano la palabra ‘institución’ se usa tanto para el sistema de reglas como para las agencias u organizaciones que funcionan según esas reglas y deben hacerlas valer. Son dos significados asociados (la Ley es una institución, y un tribunal es también una institución, que aplica la Ley), que no resulta necesario distinguir estrictamente en este ensayo.



Un sistema de relaciones cortas:
Las personas se relacionan directamente entre sí. Resulta una red de conexiones personales. Necesitan conocerse personalmente.



Un sistema de relaciones largas:
Las mismas personas se relacionan a través de las instituciones en las que participan. Basta con conocer las reglas institucionales.

¿Qué es la cultura pública?

En los términos más generales, cultura es toda actividad humana en cuanto construye un mundo para ser habitado por las personas. Los seres humanos no vivimos directamente en la naturaleza como los animales, sino que sobre ella construimos un medio a nuestra medida, un mundo nuestro a través del cual nos relacionamos no sólo con la Naturaleza, sino también con los demás, con nuestro pasado, nuestro futuro y, finalmente, con nosotros mismos⁴. La cultura es un acontecimiento histórico. La recibimos de nuestros mayores, la modificamos con nuestro modo de vida y nuestras acciones, y la transmitimos modificada a las siguientes generaciones.

Un ingrediente fundamental de la cultura son los modos de relación habituales en diversas circunstancias sociales, lo que se acostumbra hacer y por tanto se hace sin pensarlo, de manera espontánea. Cuando actuamos según estos hábitos culturales, no necesitamos preguntarnos a nosotros mismos ni justificarnos ante los demás. No hay disonancias en nuestra conducta respecto a lo que nos enseñaron a hacer o lo que los demás hacen regularmente. Por el contrario, actuar de manera diferente –más aún de manera contraria– a la cultura de nuestra sociedad, suele requerir una decisión consciente y puede suscitar extrañeza u oposición en los demás, con lo que debe ser justificado ante ellos. Así por ejemplo, en Venezuela vemos con naturalidad que las personas crucen la calle por donde se les acomode, en vez de hacerlo por los pasos de peatones. Alguien que se empeñara en llevar a sus acompañantes siempre hasta un paso de peatones, tendría que dar explicaciones de por qué no tomar sencillamente el camino más corto, como hace todo el mundo

⁴ Otro significado más restringido de la palabra ‘cultura’ se refiere a las expresiones simbólicas de esa actividad nuestra de construir el mundo, particularmente el arte, las ideas, algunas tradiciones... todo aquello, en fin, que el CONAC financia y las páginas culturales del periódico recogen. No nos referimos aquí a ese significado.

alrededor. En otras culturas más respetuosas de las reglas de tránsito, sin embargo, habría que dar explicaciones por no cruzar por el paso de peatones.

La cultura, pues, no determina nuestra conducta pero la condiciona. Nos empuja a actuar de una cierta manera y requiere un esfuerzo consciente nuestro si no queremos dejarnos llevar en esa dirección sino ir en otra que nos parece más correcta. Ese esfuerzo incluye una decisión personal sobre lo que queremos hacer de nosotros mismos, de los demás y de la sociedad en que convivimos todos. El modo de actuar que marca la cultura puede entonces ser desafiado por la ética de las personas. Evidentemente, esto tiene unos límites en la práctica. No podemos cuestionar siempre todos y cada uno de los aspectos de nuestra cultura. A menudo nos descargamos del esfuerzo de tener que tomar y sostener una decisión ética, siguiendo las pautas culturales que hemos recibido. Esto hace a la cultura especialmente importante para la vida social: la mayor parte de las personas actúan en la mayor parte de las situaciones según sus pautas culturales, de manera espontánea, irreflexiva, y fácilmente aceptada por los demás.

Hay pautas culturales referidas a todos los aspectos de la existencia humana. A las que se refieren a la vida pública, las llamaremos cultura pública. Se trata de las espontaneidades de acción con que construimos nuestras relaciones impersonales. Tenemos unas maneras asumidas de comportarnos en la convivencia urbana, en los lugares de trabajo, en los intercambios de mercado, en la política, en general en las relaciones largas... que son las habituales, las que hemos aprendido viendo desde niños como actúan los demás. Actuar así –por ejemplo, llegar quince minutos tarde a una reunión, o comenzar perdiendo un rato con comentarios personales para romper el hielo– no extraña a nadie y no necesita ser justificado. La mayor parte de la gente lo hace, y se siente con derecho a hacerlo.

Puesto que las relaciones largas son cada vez más importantes en la vida social conforme ésta se complejiza, nuestra cultura pública influye cada vez más en el éxito o fracaso de nuestros proyectos colectivos. Con otras palabras, para funcionar como sociedad cada vez dependemos menos de la calidad de nuestras relaciones interpersonales, y cada vez más de la calidad de las relaciones impersonales que sepamos construir. Cada vez dependemos más de la calidad de nuestras instituciones.

¿Qué es el cambio cultural?

La cultura de una sociedad, incluida su cultura pública, no suele ser ni única ni estática. No es única porque en cada sociedad moderna coexisten diferentes tradiciones culturales, que eventualmente se diferencian en cuanto a cómo debe actuarse en determinadas situaciones. En Venezuela tenemos tradiciones africanas, indígenas y españolas, coloniales y otras traídas por inmigrantes posteriores, por venezolanos que salieron al exterior y por los medios de comunicación; tenemos un republicanismo laico, rasgos de marxismo romántico, y también propuestas cristianas de actuación en la vida pública; tenemos la Ley que establece pautas obligatorias, y un discurso informal sobre ‘cómo es la vaina’, que a menudo dice lo contrario que la Ley; tenemos una tradición política democrática, otra autoritaria y otra individualista, formadas las tres durante nuestra vida independiente como nación... y podríamos seguir.

Esta multiplicidad de tradiciones que compiten entre sí por determinar nuestra cultura pública, ya establecería un dinamismo según unas u otras fueran predominando en la práctica. En cada momento y sector social puede trazarse un cuadro de los rasgos fundamentales de la cultura pública, y sus tendencias principales de evolución. Esto debe hacerlo cualquiera que desee participar en política, puesto que la cultura pública real constituye el punto de partida de su esfuerzo. Lo contrario sería despegar los pies de la tierra y hacer política para otro país.

Para comprender nuestra cultura pública hay dos aspectos que deben tenerse en cuenta: las prácticas habituales y los discursos predominantes. Lo primero se refiere a cómo actúan las personas de hecho en las situaciones comunes; lo segundo a lo que las mismas personas dicen que se debe hacer en esas situaciones. Cabría pensar que ambos aspectos coincidirán aproximadamente: salvo imperfecciones propias de lo humano, podríamos esperar que en general las personas actúen en la convivencia como creen que se debe actuar. En Venezuela, sin embargo, encontramos a menudo lo contrario: la mayoría de las personas tienen claro que deben respetarse rigurosamente los semáforos, pero se los saltan siempre que pueden, y así en muchos otros casos⁵.

Esta disonancia entre lo que las personas creen y sus propios comportamientos, establece un segundo dinamismo de cambio cultural. Es posible pensar que en Venezuela hay una aspiración no realizada de construir una cultura pública distinta a la que tenemos, una aspiración que espera oportunidades institucionales de realizarse. El Metro de Caracas, con su magnífico comportamiento ciudadano sostenido ya por más de veinte años, ha sido propuesto como un ejemplo de esto. El político deberá mirar pues no sólo a lo que la gente comúnmente hace, sino también a lo que dice querer como formas de convivencia, para ayudar en la construcción de instituciones que nos lleven de un punto al otro.

Un tercer dinamismo de cambio cultural viene originado por los fracasos de la sociedad en alcanzar sus objetivos. Si se resiste la tentación de echarle siempre la culpa a otro de nuestros fracasos, podemos llegar a ver en qué medida nuestra propia cultura pública tiene parte en ellos. Bien podría ser que con nuestros comportamientos espontáneos estemos impidiéndonos alcanzar nuestros propios objetivos sociales compartidos. Querríamos una circulación fluida en la ciudad, pero cuando empieza a formarse la cola nos metemos por el hombrillo o atravesamos el carro en una intersección. Agravamos entonces la cola en el apuro de ganar un minuto. Si mucha gente actúa así –como de hecho ocurre– el resultado es una circulación mucho menos fluida de lo que sería posible. Nuestra cultura de tránsito urbano nos impide alcanzar nuestros objetivos de tránsito urbano.

La reflexión sobre las causas de nuestros fracasos sociales puede llevar entonces a comprender cuáles son las disfuncionalidades de nuestra cultura pública, para corregirlas. Incluso si nos sentimos cómodos actuando de una cierta manera, podemos decidir cambiarla si estamos descontentos con sus resultados. No hay necesidad de obstinarse en el fracaso. El político tiene una evidente función de liderazgo en ayudar a la sociedad a comprender las verdaderas causas de sus fracasos, y en mostrar caminos –sobre todo institucionales– para superarlos.

5 Otro ejemplo de concordancia y disonancia: la cultura pública venezolana sostiene un discurso altamente moderno acerca de cómo actuar en las jornadas electorales. Las conductas corresponden muy bien a ese discurso hasta cierta hora. A esa hora, cierran los colegios y comienza el conteo de votos. Entonces discursos y conductas tienden a separarse rápidamente.

El dinamismo de la cultura pública –con su pluralidad de tradiciones que se refuerzan o se contradicen, sus incoherencias entre convicciones y conductas, sus desajustes y disfuncionalidades respecto a los objetivos sociales– puede ser encauzado de manera constructiva. Los elementos para ello son fundamentalmente de dos tipos:

Los que difunden ciertos rasgos de cultura pública como deseables. Este es el terreno de la educación. La escuela, la iglesia, los medios de comunicación, otras organizaciones sociales, la Ley misma, se dirigen a niños y adultos tratando de explicarles por qué debemos asumir ciertas actitudes en la vida pública. Se trata de crear convicciones que guíen luego la acción espontánea de las personas.

Los que hacen que actuar según cierta cultura pública resulte beneficioso para quienes así lo hacen. Este es el terreno de la política y, en general, de la construcción institucional. Se trata de organizar la vida pública de tal manera que favorezca los comportamientos adecuados y dificulte el éxito –o castigue– a quienes actúen inadecuadamente.

Un error frecuente en la opinión popular sobre cambio cultural consiste en sobrevalorar los mecanismos educativos sosteniendo, por ejemplo, que la solución consiste en que “todos tomemos conciencia de que tenemos que cambiar”. Como es muy poco probable que todos tomemos realicemos a la vez un cierto cambio de conducta, ello equivale a declarar el problema irresoluble.

Menos frecuente entre nosotros, pero no tan raro en políticos, es el error contrario: pensar que con sólo cambiar las reglas –promulgar una nueva Ley, cambiar una agencia pública– se puede resolver un problema cuya raíz se encuentre en la cultura de la gente. Una regla o institución que no cuente con suficiente soporte cultural está destinada al fracaso, porque la transgresión a la norma sólo puede controlarse cuando es excepcional. Una regla que sea cotidianamente violada por el ciudadano común, no se sostiene. Ejemplos nos sobran: desde el límite velocidad en las carreteras, hasta la Ley de Salvaguarda del Patrimonio Público.

Producir un cierto cambio cultural es entonces un asunto de educar hasta que la mayoría considere deseable ese cambio, y simultáneamente crear las instituciones que lo hagan posible y beneficioso para quienes lo asuman. Si esas instituciones funcionan bien, ello llevará a más personas a ver deseable ajustarse a ellas, tendrá pues un efecto educativo que a su vez reforzará las instituciones, en un círculo virtuoso. También es posible el proceso contrario, un círculo vicioso: las instituciones no funcionan bien, saltarse las reglas resulta más beneficioso que seguirlas; la gente ve esas reglas como desventajosas, impracticables o incluso indeseables, lo que a su vez quita base social a las instituciones y contribuye a su deterioro. El arte del político consiste en buena medida en romper círculos viciosos y crear círculos virtuosos de cambio cultural a través de la construcción institucional.

II. MODERNIDAD Y EFICIENCIA DEL ORDEN SOCIAL

El proyecto histórico venezolano desde la independencia ha consistido en construir un país moderno. ‘Moderno’ significa para nosotros lo contrario de un país atrasado, pobre, inseguro y marginado en el concierto de las naciones. Siempre hemos querido que nuestro país, conservando su estilo criollo propio, se pareciera más en modernidad a algunas naciones occidentales que consideramos inspiradoras: Inglaterra primero, Francia después, Estados Unidos en el siglo XX, y últimamente Europa en general. No hay venezolano al

que le desagrade un viajecito a uno de esos lugares, y que no encuentre allí muchas cosas que le gustaría ver realizadas en Venezuela (junto con otras cosas, principalmente referentes al clima y a las relaciones personales, que de ninguna manera querría).

Lo que esos países tienen como su común atractivo para nosotros es que representan la Modernidad occidental. La Modernidad constituye, antes que nada, un acontecimiento cultural con consecuencias inmediatas para la organización de la vida pública. Pero, ¿hemos comprendido eso los venezolanos? ¿qué queremos cuando nos proponemos modernizar a Venezuela, o decimos desear una Venezuela moderna?

Capacidad para transformar la naturaleza

De la Modernidad deseamos, en primer término, la capacidad de dominio sobre la naturaleza que proporciona la tecnología. Tanto así que en una de sus acepciones más populares entre nosotros, "modernizarse" significa adquirir medios tecnológicos con los que transformar el paisaje facilitando oportunidades de consumo, comodidad y seguridad material a las personas. Según esta acepción, el país se ha modernizado grandemente en las últimas décadas, puesto que ahora lo cruzan carreteras y tendidos eléctricos antes inexistentes, represamos el agua en embalses y regamos masivamente las tierras, nos comunicamos con el mundo a través de fibra óptica y microondas, y tenemos grandes ciudades con todos los servicios presentes (aunque sea de manera restringida a sólo parte de la población), e infinidad de artefactos mecánicos, eléctricos y electrónicos disponibles en el comercio.

En segunda acepción relacionada con la primera, parece que nos modernizamos en la medida en que no sólo tenemos sino somos capaces de producir estos bienes tecnológicos, y luego la tecnología y los medios de producción mismos con los que se obtienen. Sentimos que el país se hace moderno cuando nuestros institutos de investigación patentan formas nuevas de quemar el petróleo o descubren vacunas para enfermedades tropicales, cuando podemos enorgullecernos del reconocimiento exterior a un científico venezolano o del tamaño de nuestras industrias básicas, cuando contamos por millares los graduados en los diversos niveles de la educación superior, con la esperanza de que, en efecto, hayan salido más aptos de lo que entraron para manejar la naturaleza en un territorio que se caracteriza por la inmensidad de sus riquezas desaprovechadas.

¿Bastará este concepto de transformación de la naturaleza para definir la modernidad que deseamos para nosotros? En el orden de los deseos, tal vez, salvo por pequeñas élites modernizadoras. El intento petrolero lo confirma en cierta manera: quisimos "modernizarnos" en las acepciones mencionadas en los párrafos anteriores comprando la transformación de la naturaleza gracias a una renta de origen natural. Adquirimos afuera masivamente bienes manufacturados para consumo y para producción, luego compramos (al nada barato precio de las becas estatales) habilidades tecnológicas para nuestros jóvenes, sustituimos importaciones instalando plantas en el país, nacionalizamos y desarrollamos las industrias básicas, y concluimos haciéndonos diestros hasta el nivel de la invención en unas pocas áreas, como la construcción en concreto, o las ya mencionadas de la industria petrolera y la medicina tropical. El proceso pudo considerarse a primera vista exitoso tomado en su conjunto. Desde luego no rompimos la dependencia tecnológica del extranjero (pretenderlo hubiera sido ilusorio) pero sí aprendimos a manejar sus tecnologías, pudiendo prescindir con cierta rapidez de los técnicos foráneos. Venezuela dominó su territorio con obras de infraestructura como posiblemente ningún otro país de América

Latina. Apareció un sector industrial público y otro privado dignos de mención, y tanto el consumo de bienes manufacturados como su producción nacional crecieron espectacularmente (aunque con un desfase entre consumo y producción que debe notarse). Se multiplicaron los institutos de investigación y desarrollo, y llegan a contarse por decenas de miles los científicos y técnicos venezolanos que hacen la base humana de nuestro desarrollo.

Y sin embargo todo este proceso debe entenderse básicamente como compra de transformación de la naturaleza con renta obtenida de la naturaleza, no como una modernización cultural del país que nos acercara a los pueblos de Europa o los Estados Unidos, con los que acostumbramos a medirnos. Para que las conquistas en transformación de la naturaleza e incremento del bienestar de los venezolanos fueran atribuibles a la modernización, resultaría preciso que hubieran sido antes que nada fruto de un particular orden humano, de un modo de las relaciones entre nosotros, una manera moderna de construir la sociedad.

El orden de las relaciones impersonales

¿En qué consiste esa manera de hacer sociedad de la Modernidad occidental? Básicamente en la constitución de ámbitos públicos donde predominan de manera efectiva las relaciones impersonales. Las instituciones sociales resultantes se consideran portadoras de una cierta racionalidad, que descansa sobre el reconocimiento de todos los ciudadanos como individuos iguales entre sí en derechos y obligaciones, salvo por circunstancias particulares reconocidas asimismo impersonalmente. Los ciudadanos son tenidos por formalmente iguales, en último término, en virtud de su común racionalidad de personas humanas.

Como señalamos arriba, el carácter impersonal de las relaciones en los ámbitos modernos de lo público ha de entenderse por contraposición a las relaciones de pertenencia, por condición de nacimiento, emparentamiento e incluso afiliación, a grupos particulares concretos, donde se nos reconoce en virtud de quien somos. Es característico de los grupos particulares el establecer solidaridades inmediatas entre sus miembros, que se privilegian mutuamente y muestran a menudo tendencia a excluir de diversas maneras a los extraños al grupo, desde la desconfianza o la posposición hasta la hostilidad abierta. Los grupos primarios buscan su justificación en el bien de sus miembros, sin alegar mayores razones de universalidad (salvo, eventualmente, para la galería)⁶.

Por contraste, las relaciones impersonales modernas quieren fundarse en la existencia de instituciones sociales que median entre los sujetos individuales estableciendo una razón de universalidad. En virtud de esa mediación, los únicos elementos significativos para los términos de cada relación son los que cada institución reconozca en su constitución, y no las pertenencias del individuo a grupos particulares. Entre un individuo y el otro se alza ahora la Ley, que define las instituciones públicas y evita que cada uno sea tratado sólo según su pertenencia a diversos círculos de relaciones primarias. Sin necesidad de ser personalmente conocido por el otro, uno puede ser reconocido invocando el derecho que

⁶ Roberto Zapata lo expresa así (como un hecho entre nosotros, no como una definición) en sus conclusiones tras el análisis de la extensa encuesta sobre “Los valores de los venezolanos”: “El individualismo... se manifiesta en el egoísmo puro y duro o, más quizás, en la extensa pero monótona serie de sectarismos, tribalismos, corporativismos que no nos permiten mirar al otro.”

asiste a las personas de su condición o en sus circunstancias, por el solo hecho de formar parte de la unidad de convivencia regida por la Ley.

En la igualdad de todos ante la Ley se encuentra la razón de universalidad que las instituciones públicas quieren realizar. Como indicamos arriba, se trata de una igualdad formal, todos sujetos de derechos y deberes por igual, fundada en el reconocimiento de la igual dignidad de todos los hombres en virtud de su racionalidad. Relacionarse de manera moderna es hacerlo según una Ley, de manera que no se depende de la benevolencia del otro para obtener nuestro derecho, ni se puede eludir las sanciones apelando a esa misma benevolencia: *dura lex, sed lex*⁷.

Tras estas definiciones, podemos abordar la conexión existente entre el dominio de la naturaleza y el respeto al carácter impersonal de ciertas relaciones e instituciones. Lo haremos con un ejemplo: la muy cotidiana institución del semáforo, que constituye parte del aparato del Estado.

Contra lo que pudiera parecer a primera vista, la intención principal de un sistema de semáforos no se encuentra en evitar colisiones de vehículos o atropellos de personas, sino en incrementar la velocidad promedio de circulación automotor en la ciudad. Si no hay semáforos, los carros pasarán los cruces tan pronto como puedan, pero sin duda más despacio, justamente para evitar un choque o un atropello por inadvertencia de quienes circulen en dirección transversal. Alguna regla espontánea, como el caraqueño "uno por uno", se impondrá, o bien quedará la prioridad al pájaro más bravo, como es fama que ocurre en Maracaibo o en el Oriente. Pero nadie ha visto aún un cruce de "uno por uno" que se atravesase más deprisa que si hubiera semáforo. Un sistema de semáforos bien sincronizado permite incrementar la velocidad promedio a la que todos llegan a su destino, al precio de sufrir de cuando en cuando demoras aparentemente injustificadas, como tener que detenerse ante un semáforo en rojo cuando nadie pasa en la otra dirección.

Un sistema de semáforos en buen funcionamiento implica una doble fe en la razón humana. De una parte, la confianza en que el sacrificio aparentemente absurdo de una parada para que nadie pase, no significa una pérdida sino una ganancia, en virtud de una institución racionalmente planeada para manejar los tiempos urbanos. De otra parte, la confianza en que todos los demás actuarán de la misma manera que uno, razón por la cual cuando el semáforo está en verde no se frena para mirar a los lados, sino que se acelera, facilitando con ello que el sistema cumpla su objetivo.

Y cuando el sistema alcanza ese objetivo, crecen no sólo la productividad de servicios como los del taxista, el transportista y el motorizado, sino también las energías y el humor con que muchas otras personas llegan a sus lugares de trabajo, el número de horas semanales de las madres trabajadoras para atender a sus hijos, la previsibilidad de las horas de citas y encuentros; en fin, crece en una cierta proporción, pequeña tal vez pero no desdeñable, el ordenamiento de la sociedad en vistas de la transformación de la naturaleza. Obviamente, también el producto total de esa sociedad, lo que hay para repartir, ya sea en bienes o en ocio que contribuye a la calidad de vida.

Y es que la transformación moderna de la naturaleza sólo bajo un cierto aspecto puede ser tenida por resultado de la ciencia y la tecnología. Antes que eso, resulta de la constitución

⁷ 'La Ley es dura, pero es la Ley', adagio romano.

de un orden social donde los productos de la ciencia y la tecnología pueden fertilizar eficientemente el trabajo humano. Cuando se trata de grandes números de individuos, como en una ciudad moderna, las relaciones interpersonales resultan incapaces de proporcionar ese orden. Según hemos explicado ya, la solución moderna al problema social de los grandes números consiste en la constitución de órdenes de relaciones impersonales, donde la economía de la información requerida para cada decisión facilita el entablamiento rápido de relaciones entre personas que no se conocen, a través de instituciones. Con sólo saber en qué situación legal se encuentra el otro respecto a la institución social a través de la cual nos relacionamos, ya conocemos cuál debe ser nuestro comportamiento con él. Nos ahorramos así la necesidad de indagar en sus circunstancias particulares, lo que haría en extremo engorrosa y lenta la relación con grandes números de personas que nos son personalmente desconocidas.

Volviendo a nuestro ejemplo, notamos que aun en la sociedad más disciplinada habrá violadores de las señales que los semáforos envían. Estas personas ponen en riesgo localmente la vida de algunos de sus conciudadanos para obtener una pequeña ganancia de tiempo (tal vez, si son cuidadosos, ni siquiera esto hagan), pero lo más grave de su acción es que amenazan el orden social de las instituciones: si proliferan, nadie podrá confiar en que el semáforo puede pasarse a buena velocidad cuando esté en verde, y se perderá el beneficio colectivo (no sólo local) que el sistema proporciona. Para sancionar a los infractores se prevé entonces un mecanismo de vigilantes, a los cuales cada conductor interesa sólo en medida en que cumple o incumple el código de tránsito; para el caso, respeta o no los semáforos.

Las relaciones impersonales de nuestro ejemplo son entonces dos: (i) Entre cada chofer y los demás, hay una distribución acordada de los tiempos de paso que no exige ningún vínculo personal, sino sólo el reconocimiento del derecho ajeno que la institución del semáforo indica. (ii) Entre el chofer y el fiscal de tránsito tampoco necesita mediar relación personal ninguna, sino que el único dato relevante para la decisión de dejar pasar o sancionar consiste en si el conductor respetó la luz o no. La Ley proporciona en ambos casos la guía para la relación, que no ha de buscarse entonces en los vínculos primarios entre los participantes, ni preexistentes ni que puedan entablarse en el momento. El resultado final consiste en una mayor productividad de la unidad de convivencia como transformadora de la naturaleza con trabajo humano.

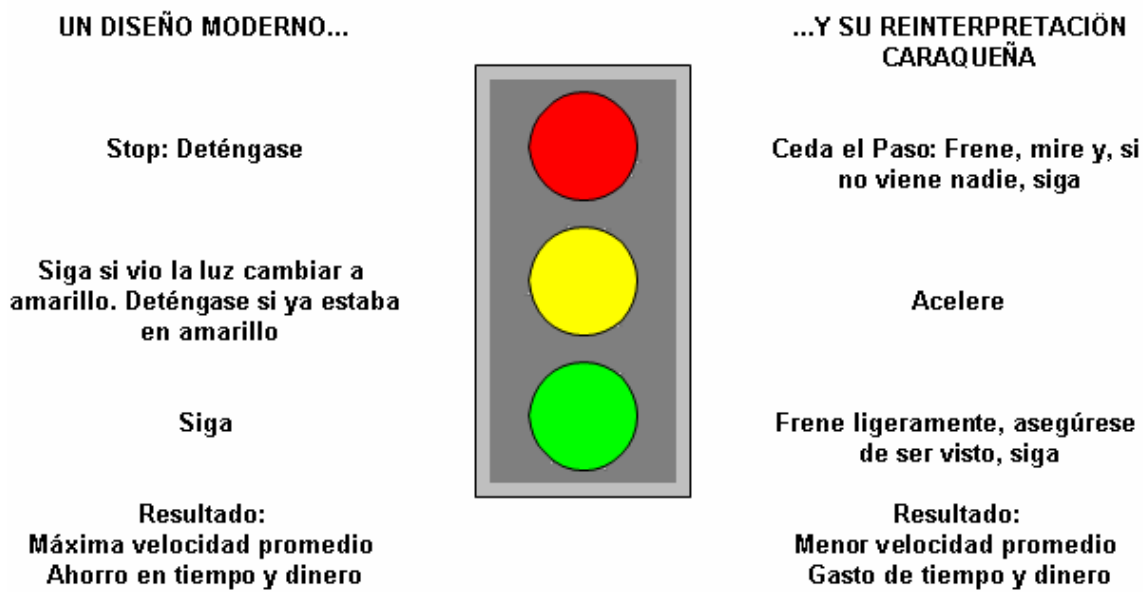
Pues bien, la institución típicamente moderna del semáforo admite entre nosotros significativas variantes. En primer lugar, de comprensión de la señal: cuasi universalmente la luz roja se interpreta como significando "ceda el paso" en vez de "deténgase". Con ello se modifica el carácter categórico de la obligación de parar y se da entrada a la subjetividad de la percepción de cada chofer acerca de si en la otra dirección viene o no alguien que pueda ocasionar una situación peligrosa. Quien osa detenerse ante un semáforo rojo que nadie atraviesa es al poco pitado por los de atrás, por obstaculizar el tránsito, de manera que puede decirse que "ceda el paso" es una interpretación colectiva de la señal: desatender tal interpretación y atenerse sistemáticamente al código de tránsito, puede acabar ocasionando un conflicto con otros choferes, una disfuncionalidad social.

Parecería que, al fin, nada de universalidad se ha perdido en cambiar colectivamente el significado de un signo. Así es, en principio. Pero por causa de ese cambio, y a diferencia de los conductores europeos o estadounidenses, los venezolanos debemos frenar levemente al acercarnos a un semáforo en verde, para asegurarnos de que estamos viendo y siendo

vistos por todos los involucrados en cada posibilidad de cruce transversal, giro en L, giro en U, paso peatonal, etc. (pues no hay dirección físicamente posible de tránsito que en un cruce venezolano deba dejarse de tener en cuenta). Con lo cual la racionalidad rigurosa con que el diseñador del sistema de semáforos previó la distribución de tiempos y lugares en el movimiento de los vehículos por la red urbana, queda seriamente afectada. En efecto, el diseñador utilizó probablemente la "Práctica del Estado de California", el lugar del mundo donde más avanzado se encuentra el estudio de los flujos vehiculares. Pero no estamos en California, de manera que, como la lógica taxativa del "deténgase ante la luz roja" nos parece demasiado rígida, la hemos sustituido casi en universal por la de "siga adelante con cuidado asegurándose de que no viene nadie". Según resulta evidente, los diseñadores de nuestros sistemas de semáforos deberían dar al fuego la "Práctica del Estado de California", y reprogramar sus computadoras considerando el comportamiento real de los conductores nacionales, como módulo a partir de cual pretender la optimización de la velocidad promedio.

Al intentarlo, encontrarían una segunda dificultad: la irrupción abierta de una subjetividad que se absolutiza a sí misma y que, por tanto, no puede ser fácilmente reducida a ninguna racionalidad ni patrón universal. En el caso del sistema de semáforos ello se manifiesta en el hecho de que una proporción no despreciable de los cruces ocurre fuera de las trayectorias previstas, de la manera que mejor se acomoda a la conveniencia de quien cruza. Fenómeno abrumadoramente mayoritario en el caso de los peatones, consuetudinario hasta la normalidad en el de motorizados y también en los policías (poco importa que vayan a pie, en patrulla o en la "ballena", parece que tienen derecho a ignorar la ley), nada raro en los automovilistas comunes: "¿me conviene girar a la izquierda justo aquí? ¡No hay problema; esa isla me la como yo!". No se trata ya de todos, ni siquiera de la mayoría (excepción hecha de peatones y motorizados), sino de un número de personas minoritario pero suficiente como para crear un extraordinario desorden en el tránsito, hacer que los tres segundos estándar de arranque ante la luz verde se vuelvan diez esperando a que pase el último, e inutilizar el acucioso cálculo del diseñador.

Los conductores se dividen entonces en tres grupos: una minoría que pretende cumplir al pie de la letra las especificaciones del código de tránsito, portadoras de cierta racionalidad universal; una mayoría que las ha reinterpretado de forma menos "rigurosa", pero también universalizable aunque con una universalidad distinta a la del diseño original del sistema; y por último, una minoría, significativa por su capacidad para inducir desorden, que actúa siempre que puede empujada por su subjetividad, desconsiderando toda racionalidad universal.



Este largo ejemplo del semáforo fue escogido únicamente porque se trata de una institución pública sencilla de experiencia común, en la que se ponen de manifiesto una cantidad grande de males culturales que aquejan a la institucionalidad venezolana, haciéndola ineficiente. A su vez, la capacidad de construir órdenes de relaciones sociales impersonales influye decisivamente en la generación de bienestar material, esto es, en la gestión económica de los recursos en orden a la transformación de la naturaleza. Donde se pone “control de tránsito por semáforos” póngase “control de instituciones financieras por la Superintendencia de Bancos” y la verdad de esa afirmación se hará patente.

Antes de seguir, interesa notar sobre el ejemplo lo que ya habíamos enunciado en general. Sin duda los primeros semáforos que hubo en Venezuela fueron importados con dinero de la renta petrolera, de la misma manera que nuestro primer código de circulación probablemente fue un calco de alguno estadounidense. Con el tiempo y una voluntad decidida de hacerlo por nosotros mismos, seguramente hemos conseguido ensamblar los semáforos en Venezuela y producir la mayor parte de sus componentes; también ocurrirá que tengamos en el país diseñadores de intersecciones, programadores de computadora, electromecánicos de mantenimiento, etc., en cantidad y calidad suficiente como para que esa tecnología esté bajo nuestro control. No nos extrañaría que Venezuela haya sido en su momento el país de América Latina más avanzado en semaforización, porque para todo ello contamos con la ayuda del poder adquisitivo de la renta petrolera, disponible para ser “sembrado”. Lo que no pudimos comprar con renta petrolera fue el respeto de los conductores para los semáforos. Es decir, no pudimos comprar el orden institucional dentro del cual esta tecnología rinde sus frutos completos, porque un orden social no puede importarse, ha de construirse en la convivencia cotidiana desde adentro mismo de los ciudadanos.

Una moralidad universal

¿Sobre qué fundamento se construye un orden social moderno? He aquí el tercero de los elementos de la modernidad vigente que interesa señalar: una moral universalista compartida. Esto es, un sistema interiorizado de prescripciones aplicables a todas las personas y respecto a todas las personas por igual, salvando las circunstancias racionalmente reconocibles en universal como relevantes en cada caso.

No entraremos aquí en el complejo problema filosófico de en qué se fundan las reglas para la acción que cada persona asume como suyas. Podría ser un cálculo de utilidad dado el contexto legal, la aceptación de una doctrina religiosa, la transmisión emocional en las instancias básicas de socialización, algún razonamiento universalista, o alguna otra. Lo cierto es que el fundamento de un orden social abstracto se halla dentro de los ciudadanos, en la forma de una moral compartida que contiene una razón de universalidad: todos actuamos respecto a todos, sin necesidad de conocernos personalmente, reconociéndonos en abstracto ciertos derechos y deberes. Sólo ello puede sostener eficazmente una ley civil igual para todos, que constituya la base de la institucionalidad. Una moral universal debe fundar el espacio de lo público. Sin ella, como tantas veces se ha repetido en Venezuela, lo público es lo de nadie.

Los preceptos de esta moralidad universalizable pueden variar históricamente, pero en realidad los contenidos básicos, con mayor o menor especificación en cada momento, oscilarán siempre en torno a la segunda tabla del Decálogo, que es historia vieja y bien probada: respetar al otro aunque no sepa yo quién es, aunque tal vez me convenga más en el instante no hacerlo desde ciertos conceptos superficiales de conveniencia.

Una moralidad así puede construirse por diversos caminos. En Venezuela están ciertamente disponibles las enseñanzas de las confesiones religiosas no sectarias, la posibilidad de actuar racionalmente según esquemas ilustrados, la inspiración de los textos del Padre de la Patria que impregnan nuestro sistema escolar, el ejemplo de los países a los que deseamos asemejarnos, las campañas educativas más o menos banales de los medios de comunicación social... y desde luego, la Ley misma, que en la medida en que opera con eficacia, enseña por temor al castigo y en virtud de su majestad.

Pero todas esas fuentes de moralidad universal parecen haber tenido un éxito muy relativo entre nosotros. A menudo encontramos algo muy distinto: la prioridad generalizada de las relaciones primarias sobre las relaciones institucionales, prioridad que se funda en una moral familista, posiblemente arraigada a su vez en una estructura familiar matricéntrica.⁸ Dos rasgos interesan aquí de esta moralidad: (i) niega la universalidad de los preceptos a los que uno está sometido y de los derechos ajenos correspondientes, discriminando a los demás por el grado de vinculación personal con uno;⁹ (ii) por la peculiar figura que el

8 Puede leerse respecto a este tema, que no desarrollaremos aquí, en Alejandro Moreno, *La familia popular venezolana*. Centro Gumilla, Caracas, 1995.

9 Mikel de Viana ha empleado la categoría de "familismo amorar", que tomó de Edward C. Banfield, para analizar el ethos venezolano: "Desde el punto de vista de la sociología de la ética, parecería posible inducir de nuestra cultura una regla preferencial de conducta: maximizar las ventajas materiales inmediatas para mí y para mi estricto grupo primario de pertenencia, suponiendo que todos los demás harán exactamente lo mismo." "Ethos y valores en el proceso histórico-político de Venezuela", en *El hombre. Retos, dimensiones y*

matricentrismo delinea, la relación cobra estructura piramidal: los hermanos conectados a través de la devoción a la madre común, pero sin un vínculo directo fuerte entre sí¹⁰.

Como es natural, también las morales universales distinguen una serie de derechos y obligaciones respecto a las personas más cercanas a uno, esto es, disponen de un apartado especial que podríamos llamar moral familiar o, más ampliamente, moral de los grupos primarios. Con ello distinguen un ámbito de lo privado del ámbito público de las relaciones, y tratan de ajustarse así a la estructura de la vida humana en las sociedades modernas. Por contraste, lo característico de nuestra moral se encuentra en abordar todas las relaciones con criterios propios del ámbito de lo privado; de un ámbito privado, además, muy marcado por la presencia de una figura materna (simbólica al menos, real a menudo) que exige fidelidad de los afectos, ofreciendo a cambio tolerancia y complicidad con los "pecadillos" de quien le es leal.

Que la constitución de la familia venezolana es matricéntrica, resulta algo bien estudiado, además de evidente a un observador con cierta amplitud de contactos; de ello no nos ocuparemos aquí en detalle, interesados como estamos en la moral pública. Lo que sí es preciso advertir es que esquemas de vinculación afectiva propios de nuestra relación familiar típica, como el de "lealtad personal-consentimiento", el de "compasión-adopción" o el de "pertenencia común-prioridad mutua", se extienden por toda la sociedad venezolana, invadiendo el ámbito "de lo público".

No puede dudarse de que esos esquemas operan regularmente en nuestra vida pública. La trama real de las relaciones del grupo en control de un nivel de gobierno viene a menudo definida por el primero de ellos: El militante ofrece al líder su lealtad personal en la lucha política, y cuando por fin se alcanza el poder, espera recibir y recibe un puesto en la administración o unos contratos favorables. El proceso podría valorarse sólo como un intercambio simbiótico de carácter utilitario. Así será en muchos casos, sin duda; pero en el nervio de la política venezolana se encuentran el deseo de vincularse familiarmente al líder, por ejemplo a través del padrinazgo, y el consentimiento del líder con las irregularidades de quien le fue leal, aunque ya no tenga gran cosa que esperar de él. La lealtad a las personas en la política venezolana es mucho mayor de lo que simplemente un utilitarismo maquiavélico exigiría. Constituye una forma de moralidad, de hacer a otros y recibir de ellos un bien de reconocimiento personal. La lealtad a las ideas, por el contrario, resulta prácticamente desconocida.

El esquema "compasión-adopción" también funciona. La manera más eficaz de moverse en los meandros de la administración pública, si no se conoce a nadie y no se desea pagar, posiblemente consista en despertar la compasión de alguna secretaria y ser "adoptado" por ella. Entonces papeles imposibles pueden obtenerse a tiempo, los jefes empiezan a resultar accesibles, y el laberinto de los recaudos y los pasos administrativos se allana como por

trascendencia. UCAB. Caracas, 1993, p. 161. El calificativo "amoral" puede ser inadecuado en nuestro caso. El "familismo" venezolano tiene sus reglas propias, establece deberes e induce sentimientos de culpa cuando ocurre una transgresión. Tal vez pueda considerarse "inmoral", pero sería inexacto tenerlo por "amoral".

10 En esto nos diferenciamos sensiblemente del comunitarismo de los pueblos indígenas andinos. En Venezuela ciertamente hay individuo, pero no se trata de un individuo moderno capaz de relación abstracta sino de un sujeto materno-dependiente (todo ello, entiéndase, de manera predominante, nunca universal). Cuando la madre muere, con ella suele debilitarse la relación entre los hermanos, que no poseía consistencia propia.

encanto. Lo más llamativo de este esquema es, sin duda, su gratuidad, expresiva de hasta qué punto hay una moral elevada envuelta en este problema. Una lágrima abre puertas en Venezuela como no sería concebible en los inhumanos sistemas burocráticos modernos.

El esquema "pertenencia común-prioridad mutua" define el amiguismo: una vinculación personal preexistente constituye el mejor título de derecho en nuestra vida pública. Puede ser sustituido, con menos fuerza, por la recomendación oportuna de un tercero que con ella nos introduce en un círculo primario de pertenencia, o por un reconocimiento personal de esa pertenencia que ocurre en el momento. Propio del amiguismo desde el punto de vista moral es que la amistad no resiste la prueba de una negativa. Si nuestro funcionario se niega a aceptar que un familiar suyo, o de un amigo, o un amigo de un compañero o de otro amigo... alguien en fin que se le presente de manera personal, adquiera prioridad sobre los ciudadanos que hacen pacientemente su cola, ese tal arriesga perder la cadena entera de las relaciones que condujeron al peticionario hasta su escritorio. Desde luego la pérdida es segura si responde algo del tenor de "lo siento, amigo, pero hay otros que llegaron antes que usted y tienen más derecho; haga su cola como todo el mundo". Tendrá que disfrazar su negativa de imposibilidad, y aun así la relación personal no quedará intacta.

Algunos otros esquemas típicos de motivaciones podrían aducirse, pero estos bastan para ilustrar el punto: al violar la normativa del Estado a favor de una relación personal no se está haciendo, según nuestra conciencia moral, un mal sino un bien, al menos en principio. Si la sociedad no se percibe a sí misma fundada sobre un sistema de relaciones institucionales, sino que encuentra lo esencial de su socialidad en relaciones primarias, particulares, mediatizar la relación personal a favor de reglas impersonales cobra un sesgo de inmoralidad: ¿cómo no facilitarle la vida a un amigo?

De la conciencia del mal en nuestra moralidad pública deberemos tratar ahora, una vez que hemos aclarado que lo evidentemente malo desde una visión moderna no necesariamente lo es desde una familista. En la cultura venezolana hay dos fuentes generalizadas de moralidad universal que coinciden en señalar el respeto a la Ley como clave para la participación ética en la vida pública, y por tanto en condenar como inmoral la prioridad dada a las relaciones personales sobre las normas institucionales. Estas son la ética cristiana y el republicanismo cívico. Ambas fuentes de moral universal están vivas entre nosotros, como lo estuvo otrora la voluntad del rey, que "se acata pero no se cumple". Su predominio es casi total en el terreno de las valoraciones verbales (pues arrincona a la moral familista hasta el discurso indirecto del proverbio: "el que le pega a su familia, se arruina"; "adeco es adeco..."), pero su presencia resulta menos relevante en aquel otro terreno de las valoraciones íntimas que preceden a la acción y la deciden. Allí, todos sabemos "cómo es la cosa" en realidad. Sabemos que la valoración universalista está bien para que la aprendan los niños en la escuela, la predique el cura en su sermón, la practique algún notable ganándose nuestra admiración con ello, y la ignoremos todos los demás excepto cuando se pueda usar como un arma arrojada contra otros;¹¹ que entonces sí es el

11 Esta es una razón para desconfiar de lo que declaran los venezolanos cuando se les pregunta sobre cuestiones morales en general, y cívicas en particular. El familismo ocasiona que la valoración moral que un acto merece dependa de la cercanía personal entre los involucrados y quien juzga, pero normalmente eso se trata de disimular ante el entrevistador, a quien, han probado los peritos en la materia, los encuestados tratan (estadísticamente) de agradar. No es raro entonces lo que señala Roberto Zapata, "Los valores de los venezolanos", p. 24: "Parece que nos encontramos con ciudadanos para

rasgar de vestiduras y el cubrirse de cenizas por la suerte amarga de la Patria en manos de semejantes inciviles.

De lo anterior no debe desprenderse que los venezolanos seamos personal ni colectivamente hipócritas, ni especialmente débiles morales. La cuestión debería entenderse mejor como cognitiva: si el ámbito de lo público resulta invisible a nuestra conciencia moral mientras que las pertenencias primarias se experimentan como centrales para la vida; si esto ocurre expresamente en el terreno de las instituciones políticas, donde la experiencia secular enseña que en Venezuela cualquier norma abstracta a cualquier nivel administrativo cede ante una relación personal; si en consecuencia los mecanismos impersonales de relación resultan subsidiarios de las vinculaciones primarias, operando sólo (y mal) donde éstas no pueden entablarse... entonces no debemos extrañarnos de que las morales universales sean consideradas en el fuero interno del venezolano como bellos ideales ineptos para la vida real.¹²

Porque sin duda creemos en ellas. Lo demostramos no sólo con el valor argumental y educativo que les concedemos, sino con la disciplina y la paciencia demostradas por la mayoría de la población en las circunstancias en que el ambiente hace posible vivir unos momentos de modernidad real, como suelen ser las jornadas electorales antes del cierre de las mesas, o como ocurre en microistemas diseñados explícitamente para ello, estilo Metro de Caracas. Sin duda bulliciosa, pero al mismo tiempo con cuidado y respeto de la menor norma, suele ser también la inserción de los venezolanos en medios de convivencia modernos como los estadounidenses y los europeos, donde el temor a quedar mal y hacer quedar mal al país nos provee de un pudor que no es tan fácil de desarrollar en la convivencia interna.

Nuestro bloqueo cultural

No se trata pues de una incapacidad genética para desarrollar eficazmente un sistema institucional moderno, sino de un bloqueo cultural de raíces históricas¹³. Al menos desde la Independencia, desde la generación de los libertadores, hemos declarado nuestro deseo colectivo de hacer de éste un país moderno, ilustrado. Así lo atestiguan las primeras discusiones constitucionales en torno a la institucionalidad del Estado, antes de que el Monagato viniera a destruir lo precariamente ganado en materia de cultura política. Desde el tiempo mismo de Bolívar, las raíces de nuestra cultura ni modernas ni en trance de modernización (que eran todas: las andaluzas y extremeñas, las indígenas y las negras) acosaron cualquier intento de constitución efectiva de una institucionalidad política

quienes el juicio de valor, la valoración, opera cuando se trata de determinar lo que la gente debería hacer pero que, en alguna medida, no incluye a uno" (ni a los suyos, habría que decir tal vez).

12 Esta es la conclusión a la que llega Roberto Zapata, "Los valores de los venezolanos", p. 39: "El que, en teoría, las cosas deben ser así -que el esfuerzo, el mérito, la iniciativa personal... deben ser aupadas y estimuladas-, no significa que, en la práctica, las cosas funcionen así (...) la realidad -la que la gente vive, la que desearía y lo que tiene internalizado- va en un sentido bien diferente de lo pensado."

13 Entendemos aquí por "histórico" lo relacionado con la modificación de posibilidades sociales concretas que una generación realiza, y con la transmisión de esas posibilidades a la siguiente generación. No estamos pensando por tanto en la existencia de una suerte de guión por entregas que los pueblos deben ir cumpliendo en el despliegue de la Libertad o de algún otro abstracto.

moderna¹⁴. Y han venido ganando la batalla, momento histórico a momento histórico, hasta nuestros días. Ninguna generación republicana ha conseguido legar a la siguiente una posibilidad verosímil de que el éxito social venga universalmente asociado al respeto sistemático de la Ley. Por el contrario, cada generación, incluso las nuestras, está transmitiendo a la vez dos configuraciones bien diferenciadas de las instituciones sociales: una moderna, de papel; y otra operante en la realidad, que subyace a la primera y que viene entretejida de los caracteres de las relaciones en nuestras culturas tradicionales. Y junto con ello, la convicción de que el respeto sistemático a las reglas formalmente establecidas es camino más seguro para "meterse en un problema" que para alcanzar el éxito.

La fuerza de estas raíces culturales tradicionales para imponer su moralidad no debe menospreciarse¹⁵. Ya sólo el hecho de que las encontremos en el siglo XXI interfiriendo una institución tan corriente como el semáforo, lo ilustra. No se trata de un residuo del pasado que el progreso por sí solo barrerá, ni de una consecuencia de la pobreza, la falta de educación o el atraso en que vive buena parte de la población venezolana por causa del desigual reparto de oportunidades, rentas y cargas en nuestra sociedad. No se da solamente en las capas populares de la población, sino que al revés, las actuaciones de muchos de nuestros altos políticos, nuestros jueces, nuestros empresarios, constituyen ejemplos acabados de moral familista, a la vez que escaparates de sus consecuencias para el país¹⁶.

Personas de mentalidad realmente moderna, dispuestas a actuar sistemáticamente según una moral universal siempre que sea posible sin daño desproporcionado, no abundan en las élites del poder ni del dinero. Habrá que buscarlas más bien en subgrupos de las élites del saber, muy a menudo fuertemente influenciados por culturas extranjeras, ya sea por su extracción familiar, ya por largas estancias estudiando afuera. Una desgracia nacional consiste en que estas personas generalmente viven separadas de nuestro pueblo y su

14 Repitamos aquí lo incluido en la propuesta del proyecto IFEDEC-11: Cita Luis Ugalde a José Rafael Revenga, quien en 1820 escribía al Libertador sobre la Administración de Angostura: "El Sr. (Juan Germán) Roscio se adhiere a la ley, y parece no tener parientes ni amigos. Disgusta por tanto a todos los empleados..." ("Ética contra corrupción". Conferencia Internacional sobre los Problemas de Fraude en los Gobiernos. Caracas, 13-14/06/1996).

15 Servirá aquí tal vez notar el caso de la Unión Soviética. Allí todos los recursos del Estado, incluidos el monopolio de la educación, el de los medios de comunicación, el sistema estatal de recompensas y una represión a menudo sanguinaria, fueron puestos al servicio de dos objetivos de transformación que chocaban con las culturas tradicionales: la supresión de la práctica religiosa, y la construcción de una identidad nacional soviética por encima de las pertenencias a los diversos grupos étnicos y nacionales anteriores. En 1989, después de setenta años de políticas sistemáticas en este sentido, cuando prácticamente ninguna persona viva había conocido otro mensaje en la escuela, los medios o la ley, tanto la práctica religiosa como los nacionalismos locales permanecen mucho más vivos en los territorios de la antigua URSS que en Europa Occidental, por ejemplo. El caso de ninguna manera resulta trasladable a Venezuela, pero muestra la fuerza que puede llegar a tener la transmisión de afectos y convicciones por mecanismos de socialización familiar y religiosa, capaz en la URSS de resistir eficazmente al Estado totalitario.

16 Ana Julia Jattar, superintendente Pro-Competencia durante el segundo gobierno de Carlos Andrés Pérez, señaló con claridad la situación en su carta de renuncia al Presidente Caldera cuando éste iniciaba su mandato (febrero 1994). Había encontrado que en Venezuela hay más consejos de dirección de grandes empresas que directores, estando estos de tal manera vinculados entre sí que las reuniones de las directivas empresariales resultaban reuniones familiares, y las reuniones familiares eran ocasión para la toma de decisiones en los negocios. Obviamente, la competencia en esas condiciones no podía ser más que ficticia. Añadimos nosotros: en esa red de nexos familistas, cuyos núcleos principales se encontraban en los círculos financieros, eran incluidos además los funcionarios encargados del control de la banca, como consecuencia de lo cual las instituciones públicas correspondientes, la Superintendencia de Bancos y FOGADE, fueron internamente desarticuladas en los años precedentes a la crisis de 1994.

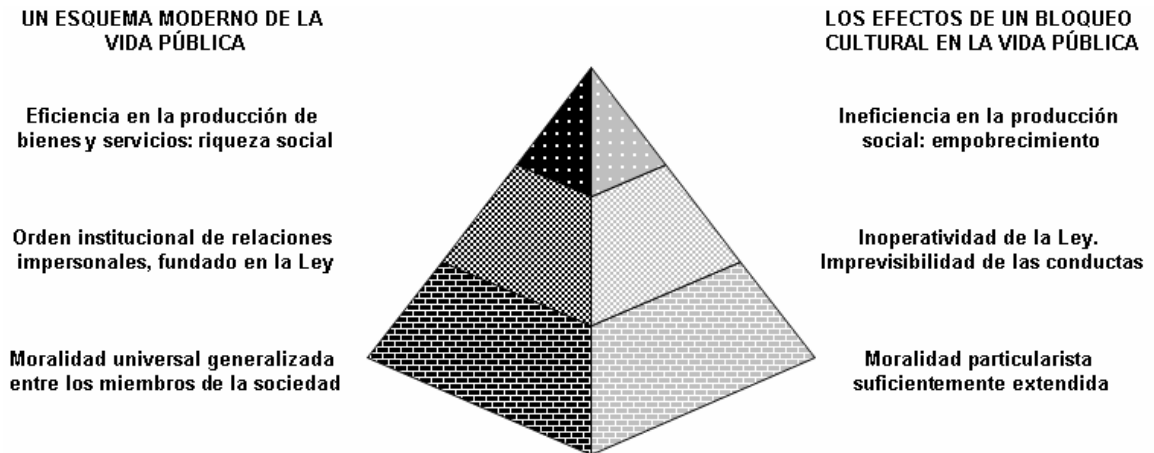
cultura, a cambio de lo cual son vistas por él como extraños. Así se esteriliza la posibilidad de que ofrezcan un aporte decisivo a la resolución del problema institucional en Venezuela.

Digno de estudio, sin duda, es el caso de Rómulo Betancourt y el partido Acción Democrática, cuyo proyecto de modernización incluía al pueblo desde su misma raíz cultural, y se iba a realizar con su participación voluntaria en estructuras modernas envolventes tales como la escuela, el sindicato, el partido y el propio Estado. No es claro cómo llegó a ser que a la vuelta de unas décadas todas esas instituciones sociales, pensadas para modernizar al venezolano, fueron vencidas desde adentro mismo por las fuerzas culturales tradicionales, hasta convertirlas en los ejemplos más acabados de aquello que debe transformarse de raíz si va a ser posible la Modernidad en Venezuela. Esto valdría la pena estudiarlo con detalle, porque probablemente en ningún otro lugar de nuestra historia reciente pueda desenterrarse con más facilidad el sordo conflicto entre modos tradicionales y modos modernos de relación social que atraviesa a la república.

Y no es que no haya habido avances modernizadores en la cultura política venezolana durante los últimos cincuenta años. El sistema clientelar llegó a ser de partidos y no de caudillos –para luego volver a concentrarse en un caudillo–; la conciliación lo fue de élites institucionales y no (o al menos, no tanto) de familias. Esto es, hubo una relativa modernización de los sujetos institucionales protagonistas del juego (máxima afortunadamente en el caso de las FAN democráticas), aunque permanecieran poderosos los personalismos. Pero no ocurrió esa misma modernización en las relaciones sociales adentro de cada institución, donde la referencia personal sigue siendo la mejor tarjeta de presentación, excepto en aquellos pocos momentos en que nos vestimos colectivamente de modernos. La elevación, al menos hasta hace pocos años, del nivel de instrucción de la población, la presencia masiva de los medios de comunicación social y la descentralización política, pueden considerarse avances (ambiguos) en el camino de la modernidad política.

La consideración de ambigüedad de estos avances desde el punto de vista de la constitución de una cultura política moderna en Venezuela, es fruto de la sospecha que el proceso adeco suscita. Habíamos señalado arriba que el problema no estriba en que permanezcan determinados residuos del pasado que con una transformación progresista de estructuras puedan ser fácilmente deslastrados. Lo que permanece es una cultura tradicional de relaciones sociales operante, capaz según ha demostrado hasta ahora de colonizar o de destruir casi cualquier estructura moderna con que se pretenda superarla. Y esto porque la construcción eficaz de una estructura política en Venezuela requiere apoyarse en nuestra cultura real, con lo cual esa estructura presuntamente modernizadora nace ya tocada de la presencia de las relaciones primarias adentro de ella, que la irán minando por dentro conforme la mística política fundadora vaya decayendo y la institución deba apoyarse en nuestra relacionalidad cotidiana para seguir adelante. Esto no será universal, y seguramente se pueden aducir ejemplos en contra, pero convendría que esos ejemplos hayan venido operando a lo largo de al menos diez o quince años de manera real y no sólo aparentemente moderna, antes de lanzar las campanas al vuelo. Los casos exitosos de institucionalización moderna en Venezuela merecen sin duda un estudio detallado, del que podría aprenderse mucho acerca de los caminos de menor resistencia para superar nuestro bloqueo cultural presente.

¿En qué consiste, finalmente, ese bloqueo de nuestra cultura pública? Consiste en que realmente deseamos los bienes materiales y sociales que la Modernidad promete, pero con nuestro comportamiento diario, con nuestra forma cotidiana de relacionarnos en la vida pública, nos impedimos a nosotros mismos alcanzar esos bienes. La siguiente figura lo resume: la eficiencia moderna en la producción se basa en establecer un orden institucional que funcione fundado en una Ley igual para todos. Ese orden a su vez se apoya en una moralidad universal. Pero nuestra moralidad predominante es particularista, no universal. En consecuencia, nuestras instituciones –de diseño moderno– funcionan mal, y la producción social resulta ineficiente.



Las consecuencias

La clave cultural del problema de la cultura pública en Venezuela podría entonces enunciarse así: carecemos de una moralidad compartida capaz de sustentar las instituciones que debían regular relaciones impersonales entre nosotros, sobre las cuales apoyar a su vez una convivencia civil armónica y una capacidad grande de dominio de la naturaleza. Y con ello vemos frustrada la realización de nuestro anhelo nacional de modernización, aun en los términos mínimos en que deseamos los frutos maduros de la Modernidad. Nuestra sociedad en consecuencia no es funcional: no alcanza sus objetivos.

Con todo ello, tenemos sin embargo las instituciones y tenemos necesidad de ellas, porque no conocemos otra manera de regir la convivencia en una sociedad compleja de más de veinte millones de personas. Y las instituciones no cabe duda que existen; funcionan cuando no hay más remedio, despacio y mal, de manera cara, ineficiente y por lo general humillante para el ciudadano, pero existen, y congregan en torno a sí intereses personales, gremiales y políticos muy poderosos.

El conato mismo de llegar a ser modernos, como no se llevó a su final en términos de constitución de una moralidad pública, provoca la paradoja de que el instrumento que la sociedad se dio para su propia transformación, un Estado formalmente moderno, sea ahora tenido no sin razón como el obstáculo principal para esa transformación, mientras incluso desde las más altas instancias gubernamentales se clama por la intervención de una "sociedad civil organizada" apenas existente, tenida como instancia modernizadora eficaz por excelencia (pareciendo que esa "sociedad civil organizada" no estuviera sometida a las

mismas dificultades culturales que el resto de los venezolanos). El Estado era antes alguien que aliviaba las cargas; ahora es visto por muchos como quien las agrava. Seguimos sin poder concebirlo no como expresión de una voluntad personal (encarnada en el presidente, el gobernador o el alcalde) sino como un sistema institucional de reglas.

Así pues, la primera consecuencia de nuestra peculiar relación con la institucionalidad moderna que nos dimos, consiste en que nuestra sociedad resulta disfuncional como un todo; la segunda, que tenemos entre las manos un aparato estatal de apreciables dimensiones, de ninguna manera inerte sino bien atento a los intereses particulares de quienes lo pueblan, con el que no sabemos qué hacer; y la tercera que percibimos al Estado como un sujeto burocrático personal en vez de como un sistema de reglas para las relaciones sociales.

Esto último dificulta sensiblemente comprender de qué se está hablando cuando se proponen cambios institucionales. Como las instituciones están destinadas a durar, para evaluar la conveniencia de un cambio resulta mucho más importante la calidad del orden de las relaciones que la nueva institución proponga, que lo que cada quien gane o pierda en el proceso de instaurarla o inmediatamente después. Pero si diseñamos o interpretamos los cambios institucionales como decisiones para satisfacer compromisos personales del gobernante con sus grupos primarios de pertenencia, pervertimos el concepto y el proceso de diseño institucional. No será raro que nos veamos en un auténtico baile de instituciones, que se crean o se destruyen a la velocidad de la conveniencia particular de un grupo. Con ello, los posibles beneficios que las instituciones podrían traer, se convierten en enormes perjuicios para el orden social sobre el que debería apoyarse nuestra producción social de la vida.

Nuestra disfuncionalidad social, la primera de las consecuencias que señalamos, debe especificarse mejor. En primer lugar, resulta clara la incapacidad de nuestro sistema económico para producir internamente lo preciso para el bienestar de la población de acuerdo a las expectativas históricas del país. Quedamos entonces fiados al nivel de una renta que se genera fuera de control nuestro. Una parte de esa incapacidad tiene que ver con la ineficiencia del sector público en la producción de los bienes y servicios básicos que ha asumido como tarea suya; otra parte está relacionada con el fracaso del Estado en hacer operativos marcos institucionales convenientes para el despliegue de una iniciativa empresarial privada no rentista; por fin, el tercer elemento del desfase viene dado por el crecimiento mismo de las expectativas de consumo, posible gracias a la renta petrolera y fuera de toda proporción respecto a la envergadura real del aparato productivo nacional.

A partir de lo anterior posiblemente se entiende mejor el contenido de la expresión "disfuncionalidad social": si nuestra sociedad, para mantener una apariencia de modernidad hecha de bienes importados e ilusiones de armonía en la convivencia civil, necesita de continuas intervenciones celestes sobre los precios del petróleo, entonces es que no funcionamos bien. Si deseamos tan profundamente ser modernos y al tiempo impedimos con nuestras actitudes más espontáneas que alcancen a operar las instituciones que harían posible ese objetivo, entonces es que estamos interiormente bloqueados como país. El conflicto cultural que nos atraviesa nos paraliza en términos reales, volviendo ficticias las acciones con las que decimos estar constituyendo una Venezuela moderna.

No hay democracia ni justicia sin instituciones

Un ejemplo de corte conceptual lo aclarará. No hay duda de que la justicia social y la democracia constituyen dos aspiraciones profundamente sentidas por los venezolanos. Por ellas, se nos enseña, se lucharon la Independencia y la Guerra Federal, se fundaron los partidos modernos, se hicieron las revoluciones de 1948 y de 1958. Y sin embargo, pese a tanto y tan ardiente deseo, la constitución de la vida social a partir de relaciones primarias impide necesariamente que cualquiera de esos dos objetivos pueda alcanzarse en los términos en que los deseamos.

Sea la democracia. Cuando buena parte del acceso real de los ciudadanos al poder y de la capacidad de influir en las decisiones se juega en sus vinculaciones personales directas o indirectas con quienes ocupan el aparato del Estado en cada nivel, entonces la estructura política real no puede resultar más que oligárquica. La razón es puramente cuantitativa: cada detentador de poder político sólo puede mantener un número reducido de vinculaciones personales. Puesto que la influencia sobre las decisiones depende de la mayor o menor aproximación con que uno logre situarse en esa red de relaciones, pensar que en una sociedad regida desde tramas de relaciones primarias todos puedan encontrarse en iguales condiciones frente al poder, resulta ilusorio. Para que haya democracia en una sociedad extensa numéricamente, resulta condición necesaria la predominancia de las relaciones impersonales sobre las primarias.

Lo mismo ocurre respecto a la justicia social, como es fácil de ver si se nota que la distribución social de oportunidades, recursos y cargas constituye parte muy principal de las decisiones que se toman desde el poder político. En cada encrucijada llevará la mejor parte quien mejor "se sepa mover". Dado el protagonismo del Estado en la formación de las fortunas privadas, todas las cuales, puede decirse, provienen en medida más bien grande que pequeña de la apropiación legal o ilegal, directa o indirecta de renta petrolera, no es descabellado pensar que en Venezuela la divisoria entre ricos y pobres coincide en los largos plazos bastante exactamente con la que hay entre quienes están bien y quienes están mal situados en la trama de relaciones primarias que constituye el nervio de nuestra vida social. Nadie bien conectado será pobre por mucho tiempo; nadie con fortuna la acrecentará ni aun la conservará a la larga si no cuida de hacerse con buenas vinculaciones.

En estas condiciones, de nuevo, el discurso de la justicia social podrá tal vez ser entendido como un reclamo o una amenaza a los detentadores del poder acerca de las consecuencias de no atender las demandas populares, pero nunca en el sentido de equidad en una distribución de acuerdo a criterios racionales. Los criterios de la distribución, justamente, no pueden ser racionales si dependen de las conexiones personales de cada cual y no de sus derechos legales. El concepto mismo de "justicia" carece de significado en una estructura social de relaciones primarias donde se acepta como bueno moralmente, según notamos, que la preferencia se otorgue por la cercanía personal. La igualdad de los ciudadanos ante una ley operante constituye la condición de posibilidad de la discusión sobre la justicia.

El rol del político

El reconocimiento de cómo la producción social de la vida moderna se fundamenta sobre las instituciones, y éstas sobre una moralidad universalista compartida, permite comprender mejor la tarea del político.

Respecto a la ‘planta baja’ de la pirámide, él tiene una parte importante, pero de ninguna manera exclusiva, en la construcción de la moralidad colectiva. La Ley y la escuela pública constituyen sistemas de formación moral sobre los que el político puede ejercer alguna influencia, pero junto con ellos están la familia, los medios de comunicación, la educación privada, las iglesias, las diversas asociaciones sociales... que también participan con su acción educativa en la definición de la moralidad social predominante. En Venezuela, como hemos señalado, la familia puede estar teniendo una influencia decisiva en la propagación del particularismo, capaz de resistir todos los mensajes universalistas provenientes de las demás fuentes.

La especialidad del político se encuentra en el segundo nivel de nuestra pirámide: las instituciones públicas. Allí es donde tiene su mayor posibilidad de contribuir al cambio cultural requerido para la modernización. Si consigue establecer y mantener en el largo plazo instituciones que de verdad funcionen para todos por igual según las reglas establecidas, con ello mejorará la eficiencia social y al mismo tiempo ofrecerá cauces a las personas para que realicen sus aspiraciones de vivir según una moralidad universal.

Finalmente, en el nivel más alto de la pirámide, el de la producción social de bienes y servicios, el político tiene una misión importante que atañe a los servicios públicos. Conseguir que el Estado sea eficiente en la producción de educación, salud, seguridad y ciudadanía debe ser su meta. Para ello no hay atajos: la eficiencia sostenida no es el resultado del entusiasmo, el carisma o el operativo, sino de una institucionalización racional donde cada cual hace su parte sabiendo que los demás también la están haciendo según el diseño de la institución.

El asunto de la producción social de la vida, por tanto del éxito de Venezuela como nación moderna, tiene sin embargo más aristas culturales. Vamos a discutir en los siguientes tópicos algunas de ellas.

III. LAS FORMAS DE LA CORRUPCIÓN

Desde que empezó la crisis venezolana hacia finales de los años ‘1970, la opinión popular se ha inclinado a diagnosticarla en los siguientes términos: “Venezuela es un país rico cuyo problema consiste en que los corruptos se han apoderado del Estado y lo están saqueando. Debemos pues poner en la presidencia a un hombre íntegro, preocupado por el país y por los pobres, y con ello se resuelve el problema”. Así se ha intentado repetidamente, eligiendo presidentes de honestidad personal irreprochable (Herrera, Caldera) o de manifiesta cercanía al sentir popular (Lusinchí, Chávez), todos los cuales utilizaron abundantemente el discurso patriótico-social. Cuando los resultados no son los esperados, la gente simplemente busca otro candidato al que asignarle la misma trascendental misión de repartir, sin robársela, la rebosante riqueza que se supone a nuestra disposición.

Estamos ya en condiciones de notar que ese diagnóstico es errado, como los hechos se empeñan en demostrar y nosotros en ignorar. No importa la cantidad de recursos naturales a nuestra disposición, no somos un país rico porque el orden de nuestra convivencia nos impide ser eficientes en la producción social de bienes. La riqueza de la Modernidad no toma la forma de tesoros acumulados estilo MacPato sino la de aparatos productivos que generan valor. Se parece más a una fábrica en pleno funcionamiento que a una olla de

morocotas enterrada bajo el samán del abuelo. De hecho, llevamos noventa años desenterrando morocotas petroleras y seguimos teniendo tres cuartos de nuestra población pobre.

En el siguiente epígrafe nos ocuparemos con más detalle del problema de los incentivos para la producción y del papel de la renta. Aquí vamos a mirar otro aspecto del diagnóstico anterior: el referente a la corrupción. Ciertamente hay entre nosotros una percepción social de disminución de la fiabilidad del funcionariado público y de los políticos¹⁷. Buena parte de esa percepción –a menudo la de consecuencias políticas más serias– viene relacionada con la corrupción administrativa. En Venezuela, los casos repetidos de corrupción y la frecuente impunidad han colocado a diversos poderes del Estado entre las instituciones menos apreciadas por las mismas sociedad a cuyo servicio están y de cuya soberanía provienen. Se trata pues de un problema grave.

¿Qué es la corrupción?

El Estado constituye un sistema de relaciones impersonales entre los miembros de la sociedad, regulado por la Ley y las normas derivadas de ella. La Ley se aplica a todos por igual, según las condiciones que la misma Ley estipula. La corrupción administrativa ocurre cuando un funcionario público otorga a un agente social un tratamiento diferente al previsto en la Ley, por razón de algún vínculo particular (del que normalmente se beneficia también él mismo). Se trata pues de la utilización de un poder público para establecer contratos privados. Donde debería haber una relación larga, ésta es sustituida por una relación corta.

Las formas de la corrupción: corrupción personal

La forma elemental de la corrupción consiste simplemente en la actuación del funcionario público según su interés económico privado, cuando éste contradice su deber como funcionario. Si ve la oportunidad de hacer un beneficio privado, aprovechando su posición en el Estado para entablar de mutuo acuerdo un contrato con un agente social, ¿por qué no habría de hacerlo? A falta de otros elementos en su perfil moral, el solo criterio de maximización de su beneficio le llevaría a aprovechar cada ocasión que se le presente.

Como ocurre con el resto de los delitos, sólo es posible controlar eficazmente la corrupción personal cuando ésta es excepcional. Y para que lo sea, resulta preciso que no ocurra cada vez que alguien tiene una oportunidad. La sanidad de las burocracias frente a la corrupción –y hay muchas de ellas sanas en el mundo– depende del sentido moral de los funcionarios y de su compromiso personal con la Ley que deben cumplir en servicio de la sociedad. Si esa moralidad falla, si los funcionarios ponen masivamente su interés por encima de su deber, el desastre es sólo cuestión de tiempo.

Corrupción estructural

¹⁷ Desde luego, el problema de la corrupción no es sólo venezolano o latinoamericano, aunque entre nosotros presenta modalidades propias. En la pasada década, altos funcionarios españoles, italianos, franceses y alemanes han sido juzgados y condenados por corrupción en sus países. Curiosamente, ningún juicio de la misma magnitud ha tenido lugar en Venezuela.

Luego hay también formas más complejas de corrupción, que podríamos llamar estructurales. Ocurren cuando una cierta competencia por poder social está organizada de manera que ejerce una presión muy grande sobre pocas personas. Dos ejemplos típicos de esto lo constituyen la financiación de los partidos políticos y la contratación de grandes obras públicas –que a menudo van ligadas–. Políticos que jamás otorgarían favores públicos a empresas por dinero para sí mismos, lo hacen a cambio de fondos para el partido, cuando una campaña exitosa no puede sustentarse sólo con aportaciones estatales o de la base militante. El ‘patrocinio’ privado al político se complica con la existencia de ámbitos de decisión discrecionales donde están involucradas grandes cantidades de dinero en contratos del Estado, como ocurre con las obras públicas. La Ley no puede establecer todos los detalles de una decisión prudencial como la de quién construirá una autopista. Resulta entonces relativamente fácil añadir una consideración de interés privado o de interés de partido a la decisión. Con el tiempo, algunos ámbitos de la acción económica del Estado –que lleva la iniciativa en la producción de bienes públicos– pueden regirse más por el interés privado que por el público.

Lo que hace a situaciones así diferentes de lo que llamamos arriba la ‘forma elemental’ de la corrupción, es su carácter estructural. Ya no se trata de una transgresión excepcional de la norma, sino de una competencia social donde estar dispuesto a violar la norma es necesario, o al menos muy conveniente, para el éxito competitivo. La competencia opera así como selector moral inverso. El político que no acepta financiamiento sospechoso queda en peores condiciones para hacer campaña y ganar elecciones, con lo que al final, ceteris paribus, el poder político quedará en manos de los que sí aceptaron el dinero. El constructor que se niega a pagar comisiones por una obra estatal, será reemplazado en los contratos públicos por el que sí está dispuesto. En algunas situaciones, una estructura competitiva mal diseñada puede dictar a los agentes un comportamiento que ellos, por razón de sus convicciones morales, no querrían asumir. Más que un asunto de moralidad personal, de crimen y castigo, tenemos en este caso un problema de diseño de la competencia, que se resuelve con cambios en el marco institucional.

Corrupción de raíz cultural

Finalmente, las formas más complejas de la corrupción tal vez sean aquéllas sólidamente enraizadas en la cultura pública de una sociedad. El modelo moderno de predominancia de las relaciones impersonales sobre las relaciones interpersonales no se ha implantado con igual éxito en todas las sociedades. Como vimos, particularmente en la nuestra las relaciones personales cercanas gozan de prioridad generalizada sobre las relaciones institucionales. Tener un familiar, un amigo o un conocido en una oficina pública es entonces garantía de que obtendremos un trato más favorable que el común. Las ‘recomendaciones’ y los contactos funcionan, y bajo la trama de las reglas legales se teje otra invisible de conexiones personales, favores hechos, recibidos y debidos, que gobierna en realidad las decisiones públicas cada vez que ambas entran en conflicto.

Un aspecto importante de la corrupción de raíz cultural es que, a diferencia de las otras dos formas, en ella no necesariamente hay dinero involucrado. A menudo se paga con la relación misma o con favores posteriores. Tal vez por ello, esta forma de corrupción puede ser valorada no como un mal sino como un bien moral por los involucrados. Aunque todo el mundo sabe que existen las reglas y que es malo romperlas, puede no sentirse tan malo como no ayudar a un amigo o a un familiar teniendo la oportunidad de hacerlo, sobre todo si es probable que la relación personal no sobreviva a la negativa de un favor que era

posible. 'Los amigos por encima de todo'. Se trata pues de un asunto de visibilidad moral relativa del ámbito de las relaciones personales frente al ámbito público de las instituciones. Si el primero es tan poderoso como configurador de la convivencia que opaca al segundo, recibirá prioridad moral sistemática de las personas, y la Ley sólo funcionará realmente cuando el funcionario y su contraparte no tengan vínculo personal previo ninguno y no lo establezcan en el momento.

Veamos esto en más detalle continuando el ejemplo del semáforo. En el punto anterior habíamos mencionado que para controlar a quienes se saltan las normas se ha dotado el aparato del Estado de un cuerpo de fiscales de tránsito, encargados de sancionar rigurosamente según La ley a quien irrespete los semáforos. Su presencia en las esquinas atemoriza a los conductores e incrementa drásticamente la observancia de la norma. Pero, desde luego, no puede haber tantos de estos funcionarios como esquinas, por lo que sólo algunas cuentan con tal servicio, las más céntricas y potencialmente conflictivas.

La eficacia del sistema de disuasión depende de que las sanciones sean rigurosamente aplicadas. De hecho, entre nosotros la inspección no suele dar lugar a sanciones rigurosas según la Ley, sino que tiende a bifurcarse en dos situaciones características: (i) el chofer infractor logra ganar el corazón del fiscal; (ii) el fiscal logra redondear su sueldo con una "multa privada".

La primera de las situaciones es menos inusual de lo que se pensaría. Si se logra establecer algún vínculo con el fiscal que permita un reconocimiento personal, entonces ya podemos desconocer juntos la ley. La belleza de la chica ("¡caramba, señorita, vamos a ver qué puedo hacer!"), el paisanaje ("¿de Boconó? ¡no puede ser!"), la pertenencia al partido ("¿me vas a echar tú esa vaina, compañero?"), un conocido común ("yo conozco al sargento García, que está en Cotiza"), la compasión ("es que estoy perdiendo un examen, señor, y me van a articular"), la pertenencia a grupos privilegiados ("asimilado a las fuerzas armadas")... son títulos que suelen operar eficazmente si hay ocasión de exhibirlos. No digamos si efectivamente el fiscal y el infractor se conocen de antes, y menos aún si son familia o amigos. En todos los ejemplos, la relación institucional portadora de una racionalidad universal cede el paso a una conexión primaria cuya fuerza principal es emocional (ni siquiera necesita ser utilitaria, puesto que en la mayoría de los casos el fiscal no espera volver a ver a ese conductor).

Por supuesto, hay ocasiones también en que el fiscal se niega a entablar la conexión salvadora. Ya sabemos lo que está buscando. Después de pedir los papeles con semblante adusto mientras pondera sus probabilidades de éxito, arranca a describirnos apocalípticas sanciones que deberían aplicársenos por haber irrespetado una luz de semáforo ("voy a tener que remolcar el carro, ciudadano"). Imaginamos un día completo de diligencias, dando tumbos de un lugar a otro de la ciudad para conseguir pagar unos miles de bolívars de multa y recuperar nuestro vehículo, tal vez desvalijado entretanto. Por un ejercicio microeconómico simple llegamos a la conclusión de que nos conviene más pagar la multa directamente al fiscal. A él le conviene más también, obviamente. Por otra parte, no es hombre despiadado como un judicial mexicano; entiende las circunstancias: "lo que tengo son diez mil bolívars, señor" "pásalo ahí". La institución abstracta ha desaparecido entre nosotros dos; sólo queda de ella lo preciso para hacer posible la "matraca".

Un último detalle antes de abandonar a nuestro fiscal para siempre. Aun si nos matraquea, raramente resistirá la tentación de hacer un sermoncito moral sobre el buen ciudadano; lo que está, por supuesto, asegurado si nos deja ir graciosamente. En ello coincide con el oyente de radio que llama a su emisora para denunciar la irregularidad que ha visto en un cruce que acaba de atravesar camino del trabajo. El oyente participativo, todos los que le escuchan y el locutor, como antes el fiscal, coinciden en señalar que así el país no va a ninguna parte, que todos deberíamos crecer en conciencia y que las autoridades están dormidas (cuando algo hace sospechar que se encuentran más bien maniatadas). No será raro que todos estos evoquen sus experiencias o imágenes de Europa o Estados Unidos, mientras sacan la mano por la ventanilla para dar la vuelta en U, y piensan en el fondo que "los venezolanos somos una vaina seria".

Estas tres formas de la corrupción se complican entre sí, obviamente. Cuando la corrupción administrativa se asienta sólidamente en valores culturales, el desorden que introduce facilita también la expansión de formas elementales y estructurales de corrupción. Así, tenemos visto a menudo que las denuncias de corrupción personal o estructural en Venezuela se “encangrejan” tan pronto como el denunciado empieza a recurrir a sus contactos personales. No siempre necesita repartir dinero para escapar la sanción; a menudo basta con tener amigos que a su vez tengan amigos en puestos clave de los mecanismos de sanción. El célebre “chino de RECADI” constituye el ejemplo patente de que en Venezuela se puede ir a la cárcel si se tiene dinero irregular pero no se tienen amigos. De los “beneficiarios” de RECADI que no eran chinos sino venezolanos, ninguno llegó a ir preso.

Ocurre también la influencia inversa: la aceptación habitual de formas elementales y estructurales de la corrupción induce cambios en la cultura que hacen más fácil su generalización. El círculo se vuelve así vicioso: nuestra cultura pública estimula la impunidad de la corrupción, y la impunidad estimula la corrupción que deteriora a su vez nuestra cultura pública. Un círculo vicioso parecido funcionó por décadas en Italia, hasta que un grupo de fiscales y jueces lo rompieron en los años '90, enjuiciando uno tras otro a un buen número de las figuras más prominentes de la vida pública. Aquí estamos todavía esperando a los fiscales y jueces de “manos limpias” que hagan el mismo trabajo.

El político que se enfrenta a la corrupción en Venezuela debe primero comprender bien lo que tiene delante: ¿se trata de un corrupto aislado y controlable, respecto al que basta con llamar a la PTJ? ¿es todo un dinamismo estructural que controla un aspecto de la vida pública, y que requeriría más bien una reforma institucional? ¿o se trata del resultado generalizado de actitudes de raíz cultural que necesitan de estrategias complejas de largo plazo para ser transformadas? Un discurso sobre la corrupción del adversario que no sepa tratar separadamente estos casos, puede ser considerado demagógico y ciertamente induce más confusión que claridad. Al fin, desde hace tiempo cada oposición acusa al correspondiente gobierno de ser “el más corrupto de la historia de Venezuela” para, cuando esa oposición llega al poder, ser incapaz de sustanciar judicialmente una sola causa y llevar a la cárcel a un solo alto funcionario del gobierno anterior. En realidad, ni siquiera se intenta, tal vez queriendo comprar, con el olvido de los pecados ajenos, olvido para los futuros pecados propios...

Las consecuencias de la corrupción

Así pues, la corrupción cobra una significación moral y política distinta según los contextos estructurales y culturales en que ocurra. En todos los casos, sin embargo, resulta disolvente de la comunidad política. Quienes han sido preteridos en su derecho por el privilegio concedido a otro, se sienten indignados por la injusticia. Si el fenómeno se extiende, abre caminos paralelos a los legales en la relación con el Estado. Quienes pueden pagar o tienen buenos contactos ya no necesitan respetar la Ley. Esta cobra así cierta inverosimilitud: los ciudadanos dejan de creer en ella, y se consideran justificados por la corrupción de otros cuando irrespetan las reglas por conveniencia. Al final, el diseño institucional contenido en la Ley deja de operar efectivamente: las políticas públicas sufren desviaciones de su propósito original y presentan resultados inesperados, el Estado funciona cada vez peor en sus tareas ordinarias, el orden de la convivencia se resiente. Las conductas de los demás dejan de ser previsibles y la eficiencia en la gestión de información que las relaciones institucionales ofrecen para el funcionamiento social, se pierde. Las distribuciones sociales de bienes y cargas se hacen más injustas. La corrupción destruye capital social y tiende así a paralizar la creación social de la vida, producción económica incluida. Finalmente, la corrupción percibida como general ofrece una buena base para la demagogia y la desestabilización política, que a su vez agudizan la imprevisibilidad de la vida social inhibiendo muchas iniciativas productivas.

Un resultado especialmente temible de la generalización de la corrupción es el desprestigio moral de la burocracia y del Estado a los ojos del resto de la sociedad. Se trata de un fenómeno que se alimenta a sí mismo: si el funcionariado público y la política carecen de prestigio, los mejores de cada generación los evitarán como lugares para realizar sus vocaciones profesionales. De ellos, los más interesados en su propio estatus social se dirigirán a la empresa privada, y los más llamados por el servicio público se ubicarán en las organizaciones del tercer sector. Es probable entonces una selección negativa: los incompetentes –que no conseguirían hacer carrera en ningún otro lugar– y los inmorales –que entran en el servicio público para explotarlo con fines privados– quedarán en control del Estado, acentuando su inoperatividad y su desprestigio. A mediados del siglo XX, los mejores profesionales venezolanos trabajaban para el Estado y participaban activamente en política. En este momento ciertamente no puede decirse lo mismo.

La gravedad del desprestigio moral del Estado es proporcional a la importancia que se conceda a la acción colectiva canalizada a través suyo. Si se piensa que el Estado tiene un papel decisivo en la garantía de las instituciones básicas para el funcionamiento del mercado, en el control de los poderes monopólicos, en la producción de bienes públicos, en la provisión universal de servicios básicos, en la erradicación de la pobreza, en la institucionalización de la seguridad social, en la protección del medio ambiente, en la seguridad física y jurídica de personas y empresas... se comprende que no hay sustituto para su eficacia. Ninguna combinación de iniciativa empresarial y organizaciones sociales puede producir lo que el Estado tiene a su cargo. El Estado puede y debe ser ayudado –también controlado– por la empresa y el tercer sector en esas funciones, pero no puede ser reemplazado por ellos. Un Estado carcomido por la corrupción deja irremisiblemente invertebrada a la sociedad.

IV. PRODUCCIÓN, INCENTIVOS Y RENTA

Desde hace casi un siglo, la economía venezolana se ha venido estructurando alrededor de la presencia de la renta petrolera: creciente primero, fluctuante después, tal vez creciente en el largo plazo de nuevo. El petróleo ha sido visto por la población como fuente de riqueza para expandir rápidamente el consumo, y como oportunidad de desarrollo que permitiría elevar en el medio plazo la capacidad productiva no petrolera, independizándonos de la riesgosa condición de país monoprodutor. Lo único que ninguna fuerza política ha intentado seriamente es ahorrar parte de la renta petrolera.

La primera opción –gastar la renta petrolera– requiere meramente de políticas distributivas y de gasto público; mientras que la segunda –invertirla productivamente– exige algún ingenio mayor acerca de qué podemos producir competitivo con otros países. Ambas cosas –distribuir e invertir– se han hecho abundantemente desde que el petróleo apareció en escena. Con frecuencia, además, se han hecho de manera indistinguible, puesto que muchas distribuciones para consumo se disfrazaban de lenguaje de inversión, para luego escapar por los caminos de la corrupción, el empleo redundante, la cobertura de déficits y otras ineficiencias.

La presencia sostenida de la renta petrolera no sólo tiene significación económica estructural. También tiene un impacto grande sobre nuestra cultura pública. Para comprenderlo, debemos partir de la ‘lógica de hierro’ del capitalismo moderno. En una economía de mercado, para comprar los bienes que uno necesita o desea, debe conseguir dinero. La manera socialmente aceptable de hacerlo es vender algo en el mercado. La mayor parte de las personas venden su trabajo, y con el correspondiente salario compran lo que necesitan. Otros organizan empresas, venden los productos, y obtienen beneficios. Como este primer circuito de compra-venta puede dar resultados muy desiguales, el Estado organiza un segundo circuito en que se cobra impuestos a todos, pero en proporciones muy diferentes dependiendo de sus niveles de ingreso y de consumo. Luego se emplea lo recaudado en producir servicios públicos, accesibles a todos pero utilizados también de manera desigual: los pobres se apoyan más en ellos que los mejor situados, con lo cual se produce un efecto redistributivo que compensa parcialmente las desigualdades del mercado.

Cuando se vive en una economía así, se hacen evidentes una serie de balances que las personas asumen dentro de la cultura pública. Por ejemplo, en la empresa el valor agregado de la producción debe repartirse entre salarios de los trabajadores y beneficios de los empresarios, de manera que si unos suben, los otros bajan. Sólo si aumenta la productividad –y por tanto, hay más para distribuir– es posible incrementar ambos a la vez. Otro ejemplo: las empresas sobreviven si son capaces de colocar sus productos en el mercado a precios atractivos. Cuando ello no es así, la empresa quiebra, el empresario pierde su inversión y los trabajadores su empleo. Si empresarios o trabajadores actúan sistemáticamente extrayendo de la empresa sin contribuir a la producción, al final todos pierden. Un tercer ejemplo: los servicios públicos se financian con impuestos. Si se quiere mejor educación pública, hay que pagar más impuestos, o conseguir que algún otro pague más. Pedir mejores servicios públicos implica proponer cómo se van a financiar, esto es, quién va a pagar. Y un último ejemplo: producir requiere invertir recursos, que en consecuencia no pueden consumirse de inmediato. Si queremos consumir más ahora, ello

significa que invertimos menos, y en el futuro tendremos (nosotros y nuestros hijos) menos. Hay pues que elegir entre consumir e invertir.

Los economistas resumen estos balances con la expresión ‘no hay almuerzo gratis’. Siempre hay alguien que paga la factura, sea quien sea el beneficiario final. Puesto que a las personas les suele desagradar pagar las cuentas de otros, ello fuerza una cultura pública de negociación. Hay que negociar para decidir cómo distribuir las cargas y los recursos sociales: entre inversión para el futuro y consumo presente, entre gasto privado y público, entre empresarios y trabajadores, entre las diferentes regiones del país, etc. Si la negociación no va a dejar paso al conflicto violento, hay que aprender a acordar reglas, establecer instituciones y cumplir acuerdos...

Luego, el hecho de financiarse con recursos de la sociedad fuerza al Estado democrático a rendir cuentas, y le dificulta expandir o redirigir el gasto según la conveniencia circunstancial de los políticos. Cada nueva idea de políticas públicas redistributivas encuentra resistencia entre los grupos sociales que deben financiarla, o entre los grupos beneficiarios de anteriores financiamientos que ahora van a redirigirse. Tanto en el sector público como en el privado, la sociedad va aprendiendo la conexión entre causas y efectos y va asimilando que de donde no hay, no se puede sacar. La eficiencia productiva del sector privado y la eficiencia en el gasto del sector público se vuelven objetivos colectivos, cuyos mecanismos la sociedad va comprendiendo cada vez mejor.

Cada uno de esos objetivos cuenta con su propio lugar de control. El sector privado es controlado por los mercados: la empresa ineficiente no es capaz de producir a precios competitivos, y quiebra. El sector público es controlado por los contribuyentes: las agencias ineficientes generan protestas del público que finalmente se transforman en desprestigio del gobierno y votos para quien parezca más capaz de gerenciarlas. Empresas, gobierno y trabajadores saben que sus márgenes de maniobra son reducidos: lo que podrán hacer mañana depende de su desempeño de hoy, y de las condiciones de entorno definidas por el desempeño de los demás. Es relativamente fácil relacionar causas con efectos y prever la evolución general de los acontecimientos. Esto resulta de particular importancia para la economía, porque sólo si se puede estimar con cierta precisión el futuro a corto y medio plazo son posibles planes empresariales ajustados, formación adecuada del capital humano y políticas públicas exitosas. En situaciones de gran volatilidad, inversiones, decisiones profesionales y políticas públicas son más inciertas, corren mayor riesgo de fracasar, y a menudo tienden a retraerse o tomarse conservadoramente.

Si éste es, a grandes trazos, el juego económico normal, la presencia continuada de la renta petrolera ha tenido entre nosotros poderosos efectos culturales, que se derivan de sus efectos económicos. El petróleo provee al Estado venezolano de una cuantiosa pero altamente variable cantidad de recursos cada año, que no provienen de la sociedad venezolana sino que son resultado de la explotación de sociedades foráneas. Ese dinero es distribuido por el Estado, utilizando mecanismos muy diversos y variables (empleo público, financiamiento de obras, programas sociales, tasa de cambio de la moneda, subsidios al consumidor o las empresas...), y dirigiéndolo a unos u otros grupos, regiones, etc., según criterios políticos.

Ello distorsiona el sistema de los incentivos económicos. En una economía normal, las personas se empeñan en trabajar o levantan empresas para competir en el mercado porque no tienen otra manera de reunir recursos para satisfacer sus necesidades y deseos. En la Venezuela petrolera hay siempre una manera menos esforzada que triunfar en el mercado: meterse en la distribución de renta del Estado. Si uno consigue ‘pegarse a la teta’ –por ejemplo, a través de un puestito de poco trabajo y buena posibilidad de manejo de dinero, o a través de unos subsidios, bonos, contratos públicos o semejantes a una pseudo-empresa creada para el efecto, o a través de unos dólares preferenciales para importaciones sobrefacturadas...– en realidad ya no importa qué tan bueno sea en el mercado. ¿Para qué quebrarse el lomo si basta con un contacto oportuno?

En una sociedad de estructura económica normal, las clases parasitarias que extraen recursos sin contribuir a la producción serían controladas por los contribuyentes, puesto que su gasto se financia con impuestos. Pero en nuestro caso, ese control es débil, ya que en realidad el gran financista es el petróleo, que ha sido comparado al ‘maná’: cae del cielo al Estado, que no tiene sino recogerlo y distribuirlo. Carece en realidad de dolientes. Los balances básicos que mencionamos arriba no operan ya siempre. Dondequiera que el Estado dirige el chorro de la renta, parece posible incrementar a la vez beneficios empresariales y salarios de los trabajadores, mantener empresas que no sobrevivirían un mercado competitivo, expandir servicios públicos sin reducirlos en otro lugar ni aumentar los impuestos, consumir más e invertir más a la vez...

Estos milagritos petroleros han evitado a nuestra sociedad buena parte de la necesidad de negociar beneficios y cargas entre los diversos grupos sociales, mientras nos ha hecho a todos expertos en presionar al Estado para agarrar ‘nuestra parte’ de la renta. Esto se ve claro cuando se mide la fuerza de los sindicatos del sector público con la de los sindicatos del sector privado, o se compara la escasez de competencia empresarial con la intensidad de la presión corporativa sobre el Estado. Tenemos así una sociedad que evita los conflictos no a través de la construcción de equilibrios internos sino del financiamiento externo. Si bien es verdad que los venezolanos rehuimos sabiamente el conflicto civil, también es cierto que no estamos bien equipados de experiencia ni de instituciones de negociación social para hacerlo en un contexto donde lo que uno recibe, debe ponerlo otro. Si el Estado no entrara frecuentemente en escena con renta para repartir, no sabemos cómo acabarían los choques de intereses que forman parte necesaria de la vida económica. ¿Sería tan pacífica una Venezuela con el petróleo a cinco dólares el barril, en vez de a cincuenta?

La posibilidad de un financiamiento no proveniente de la sociedad permite, además, cubrir la ineficiencia del sector público y eventualmente del privado, atenuando sus consecuencias inmediatas y separando en el tiempo causas de efectos hasta que la conexión entre unas y otras resulta difícil de comprender para los ciudadanos. Una empresa mal gestionada, que normalmente debería quebrar, puede sostenerse por años si consigue que sus déficits sean cubiertos con renta petrolera. Puesto que muchas empresas venezolanas se apoyan en las distribuciones de renta, pueden triunfar o fracasar debido a cambios políticos, no a sus capacidades propias en los mercados. Por otra parte, un pésimo gobierno puede parecer bueno si le tocan altos precios internacionales del petróleo, mientras que un buen gobierno puede ser percibido como malo si le bajan los precios del petróleo. A los venezolanos se nos hace especialmente difícil aprender qué actitudes sociales funcionan bien y cuáles mal en la vida económica ‘normal’, que es la de la competencia global en un mundo capitalista. Nuestro aprendizaje económico parece resumirse a veces en la frase: ‘el que a buen árbol se arrima, buena sombra lo cobija’, si vamos a juzgar por el esfuerzo que

desde los más pobres hasta los más ricos ponen por cobijarse bajo el árbol petrolero del Estado. Que no se nos seque el árbol... Nuestra cultura económica –parte sustancial de la cultura pública– resulta así pobre. No entendemos bien el sistema capitalista, puesto que vivimos sólo a medias en él. A este híbrido disfuncional lo llamaron Bernard Mommer y Asdrúbal Baptista un ‘capitalismo rentista’.

Los ciudadanos acaban por juzgar las cosas según cómo les va en lo inmediato. Pero cómo le va a los venezolanos en lo inmediato depende más del nivel de renta petrolera que de ningún otro factor, de forma que cuando nos preguntamos por qué van mal las cosas, muchas personas se responden en términos de las distribuciones de renta del Estado –alguien que no somos nosotros se está cogiendo los reales– o de su origen –estamos fregados porque bajaron los precios del petróleo–, no en términos de la eficiencia de un aparato productivo moderno. Un mal diagnóstico lleva por lo general a malos remedios, que empeoran la enfermedad.

Luego, evidentemente la relación entre la persona y la riqueza no es la misma si esa riqueza (poca o mucha) es el resultado de su producción de valor económico que si resulta de su conexión a la vaca lechera estatal. La persona –trabajador o empresario– que vive del producto del valor que crea, y con ese producto contribuye a sostener al Estado, se siente el sujeto de la vida económica. Tiene voz y derecho propios, que nadie le ha regalado. Puede desempeñarse por sí misma en los mercados, sin andaderas, aquí y en cualquier parte. Funcionarios públicos y políticos son sus empleados, y deben responderle creando valor con el dinero que él les entrega. Quien pretende obtener más a su costa, debe enfrentarse a la resistencia legítima de quien ha sudado lo que tiene.

Por el contrario, la persona que vive (o espera vivir) en buena medida de la sopa boba petrolera que dispensa el Estado, se encuentra en radical dependencia de las mercedes de otro, a quien debe complacer y a cuyos vaivenes debe ajustarse. Frente al político o al funcionario, pide lo que no ha contribuido a producir; por tanto sabe que su derecho es débil y que ‘jalar’ corresponde mejor a su situación que exigir. Teme perder el paraguas estatal que le permite resguardarse de una intemperie que no sabría manejar. Una sociedad de rentistas cuya sobrevivencia depende del Estado tiene espina dorsal mucho más débil que una sociedad de productores parados sobre sus propios pies en el mercado.

Ello es reforzado por la discrecionalidad en la distribución de la renta petrolera. Cada gobierno dirige el muy variable chorro de la renta hacia diferentes sectores, programas, regiones, grupos sociales... usando mecanismos que cambian constantemente. Con ello, los equilibrios internos del país, las señales acerca de qué es lo económicamente exitoso, las exigencias de la economía a los agentes..., varían no sólo de gobierno en gobierno, sino de año en año. Considerables fortunas aparecen de la nada, mientras que prometedoras ideas productivas son abortadas por una decisión de gobierno que voltea los incentivos económicos y destruye inversiones antes de que den fruto. Al final, tenemos una economía donde estamos todos ‘como pajarito en grama’, esperando la próxima oportunidad o el próximo susto, mientras vemos cambiar las condiciones de una manera difícil de comprender e imposible de controlar. El azar petrolero, y la rifa política que lo sigue, controlan nuestra vida económica. Pero una cultura económica sólida y competitiva no puede construirse sobre una lotería.

Evidentemente, el componente de renta y el componente de producción propia en la adquisición de recursos de cada venezolano, es muy diferente de unos a otros, y varía considerablemente en el tiempo. No somos todos predominantemente rentistas, aunque todos nos beneficiamos de la renta en mayor o menor medida. Hay sin duda excelentes trabajadores y excelentes empresas en el país. Hay contribuyentes responsables y exigentes con el Estado. Hay sectores competitivos que no necesitan al Estado para hacer un buen papel en los mercados internacionales. Pero el proceso económico no viene gobernado por las dinámicas que estos grupos generan. La interferencia de la renta petrolera lo impide, ofreciendo constantemente atajos improductivos e ilusiones de armonía que desestiman la producción de valor económico y la construcción de equilibrios negociados entre los agentes sociales.

Por ello, uno de los principales problemas pendientes para la política del futuro está relacionado con el origen y el destino de la renta petrolera. No tiene sentido plantearse un cambio de cultura económica de los venezolanos si la renta se sigue gestionando arbitrariamente como hasta ahora. Por más veces que se repitan las palabras ‘trabajo’ o ‘producción’ en consignas, la única manera de construir una cultura del trabajo productivo es que desaparezca la esperanza de éxito económico a través de la participación en la renta. No tiene sentido educar para el trabajo o la iniciativa empresarial, si el mejor camino para el éxito sigue siendo un buen contacto en el Estado o ‘que me pongan donde hay’.

Ello requiere cambios de raíz en cómo se produce la renta –en este momento, directamente por el Estado a través de una política de precios– y cómo se distribuye –en este momento a través de muy variable gasto público–. Una línea de solución podría ser convertir la renta de una variable en una constante de la economía, controlando su entrada a través de un fondo de estabilización macroeconómica y su distribución a través de algunas leyes de servicios públicos mínimos que la gasten por entero en asegurar niveles básicos de alimentación, educación y salud para todos¹⁸. Por el resto, la nuestra debería ser una economía normal, donde el dinero se hace a través del éxito en generar valor que los clientes (sector privado) o los votantes (sector público) reconocen, y donde lo que se da a uno en las redistribuciones sociales debe extraerse de otro, quien tiene derecho a pedir cuentas. Entonces veremos mejor el vínculo de causas con efectos, aprenderemos a negociar la escasez, y nos sentiremos sujetos de nuestra acción económica. Habremos superado uno de los problemas más serios de nuestra cultura pública.

V. CAPITAL SOCIAL Y BRECHAS EN NUESTRA SOCIEDAD

Como habrá podido notarse, nuestro enfoque sobre la cultura pública está dirigido a discutir su capacidad para sustentar la producción social de la vida. Una aproximación reciente a la misma cuestión se ha formulado desde el concepto de ‘capital social’ y la formación de redes sociales de cooperación. Vamos a explorar a continuación ese enfoque, aplicándolo al devenir venezolano reciente. Para ello comenzaremos aclarando el significado de ‘capital’.

Ilustres antepasados

¹⁸ No insistimos aquí en una u otra fórmula. Varias han sido propuestas con el mismo objeto de neutralizar el efecto pernicioso de la renta petrolera sobre la cultura pública. Corresponde a los políticos del futuro desarrollar el debate sobre la más adecuada.

Desde comienzos de la era industrial en el siglo XVIII, la palabra capital ha venido designando un conjunto de recursos materiales, tales como inmuebles, maquinaria o instalaciones, que se utilizan junto con otros factores –principalmente fuerza de trabajo y materias primas– para la producción. Los siglos XIX y XX conocieron en Occidente un prodigioso incremento de la productividad del trabajo gracias a la acumulación de esto que suele llamarse capital físico. El capital físico son las cosas que usamos para producir. Para la producción necesitamos también dinero y eventualmente crédito, que suelen llamarse capital financiero.

Todos tenemos experiencia diaria de la potencia del capital físico. Podemos escribir más rápido gracias a las computadoras, movernos más deprisa gracias a los automóviles, comunicarnos con mayor facilidad gracias al teléfono y el correo electrónico, diagnosticar mejor gracias al laboratorio y los equipos de exámenes clínicos. El volumen de personas que podemos atender en un ambulatorio y la calidad del servicio se multiplican porque nuestro trabajo emplea instrumentos cada vez mejores, esto es, porque utilizamos cada vez más capital físico.

Por mucho tiempo, el modelo de producción predominante era la fábrica, donde el trabajo humano consiste sobre todo en la aplicación de un esfuerzo repetitivo según técnicas relativamente sencillas. El esfuerzo del hombre complementa al de la máquina, hasta ese punto que Charlot refleja en su película “Tiempos Modernos”, en que ya no se sabe si la persona es persona o sólo una pieza más de una gran maquinaria. El modelo de la factoría se extendió a otros lugares de producción, como el agro, la escuela o el hospital.

Luego las cosas han ido cambiando. A partir de la segunda mitad del siglo XX, se ha venido reconociendo que en la producción cada vez cuenta más lo que las personas pueden contribuir y las máquinas no pueden. Creatividad, sensibilidad, relaciones humanas, experiencia, habilidades complejas... se han ido volviendo más importantes conforme ya no se trata de producir en masa sino de atender los requerimientos de cada persona que se nos acerca y las necesidades cambiantes de la sociedad. Las grandes fábricas son ahora menos importantes en la economía, y un volumen cada vez mayor del esfuerzo productivo va dirigido a prestar servicios y atender personas.

Ese cambio en la producción trajo un nuevo apellido a la palabra ‘capital’: se empezó a hablar no sólo de capital físico (máquinas e instalaciones) y de capital financiero (dinero y crédito) sino también de capital humano. Las personas son algo más que pura fuerza de trabajo; llevan en sí mismas unas capacidades que resultan decisivas para el éxito de la producción en las nuevas circunstancias en que las personas, sus necesidades y sus deseos, cuentan más que las cosas.

Todos hemos conocido casos de personas que hacen la diferencia. Hay muchas enfermeras competentes técnicamente, pero los pacientes recuerdan con cariño a aquellas que además les hicieron llevadera la enfermedad, o a aquellas que supieron leer la situación más allá de las prescripciones del médico. Esos trabajadores ya no son meramente piezas de una máquina sanitaria, sino que contribuyen un valor añadido que brota de sus capacidades personales. En un dispensario la calidad del personal hace por lo menos tanta diferencia como la calidad de los locales y los equipos. Con otras palabras, el capital humano cuenta mucho.

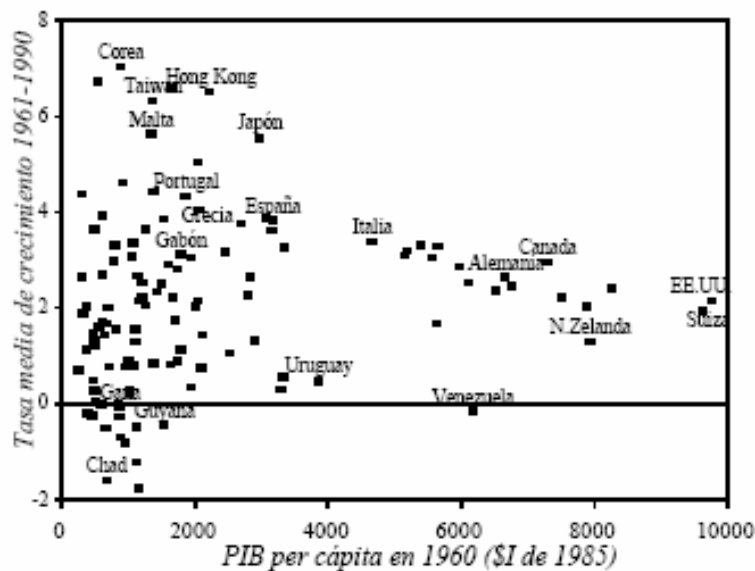
Nuestro protagonista

La historia reciente de Venezuela nos muestra que no bastan el capital físico, el financiero y el humano para hacer productivo a un país. Durante los últimos cincuenta años el petróleo ha venido poniendo en nuestras manos una considerable cantidad de dinero, sin gran esfuerzo de nuestra parte. Siguiendo los consejos de los sabios del despertar petrolero venezolano, usamos una buena parte de ese dinero como capital financiero para desarrollar el país, queriendo hacerlo productivo. Otra parte del dinero se gastó en bienes suntuarios importados o se traspasó a cuentas privadas en el exterior sin contraprestación productiva ninguna, pero aun así es mucho lo que se ha invertido en el país para hacerlo productivo.

Una porción considerable de la renta petrolera fue invertida en capital físico: grandes infraestructuras, empresas básicas, servicios sociales universales, equipos modernos, un gran parque automotor, buenas plantas universitarias, una política de subvenciones para promover la sustitución de importaciones... Ese fue el enfoque predominante de los gobiernos menos democráticos, que se caracterizaron por su orientación hacia las obras públicas y hacia la promoción de un empresariado fabril.

Los gobiernos democráticos, que han gestionado la mayor parte del ingreso petrolero, prosiguieron esas líneas de inversión pero las complementaron con una intensa inversión en capital humano, a través de la educación y del sistema de salud. El número de estudiantes se disparó en todos los niveles de una educación estatal gratuita, la red sanitaria del Estado se expandió extraordinariamente, algunas endemias fueron controladas y erradicadas de la mayor parte del territorio... Se trataba de crear un venezolano educado, sano, capaz de desempeñarse productivamente. Con otras palabras, se trataba de invertir los petrodólares no sólo en capital físico sino también en capital humano. Los progresos fueron evidentes en pocas décadas, hasta finales de los '70.

Y sin embargo, fracasamos en el intento de hacer de esta una sociedad más productiva. En este momento, el poder adquisitivo promedio de los venezolanos –lo que equivale a decir nuestra capacidad productiva, petróleo incluido– se encuentra en los mismos niveles de principios de los años '50. Cincuenta años perdidos cuando parecía que lo teníamos todo para convertirnos en una de las naciones más productivas de la América Latina, productivos por nosotros mismos, independientes incluso de los caprichos de los precios internacionales de hidrocarburos y minerales. Si para producir eficientemente era preciso capital físico, recursos financieros, capital humano, trabajo, energía y materias primas, y hemos tenido todo ello, ¿por qué seguimos siendo tan improductivos que millones de venezolanos viven en la miseria? ¿por qué nuestro producto se estanca o retrocede en vez de avanzar desde comienzos de los años '80? ¿por qué, como muestra el gráfico, somos el único país rico en 1960 que se había empobrecido en 1990 (y ha seguido haciéndolo desde entonces)? ¿por qué la vida es más difícil y la gente más pobre, en vez de seguir la tendencia normal de que cada generación viva mejor que la anterior?



En el eje horizontal, el producto per cápita de 1960. En el eje vertical, el crecimiento promedio de ese producto en el periodo 1961-1990. Cada punto sitúa a un país en esas dos coordenadas.

En 1960, Venezuela era casi tan rica como Alemania, y más rica que Italia, España, Japón o Corea.

En 1990 Venezuela había sido el único país con PIB per cápita superior a dos mil dólares que había retrocedido, en vez de avanzar, durante los últimos treinta años: crecimiento del producto per cápita por debajo de cero.

La situación ha seguido deteriorándose: desde 1990 hasta hoy hemos retrocedido otra década, llegando al producto per cápita de principios de los años 1950.

La razón tal vez sea que no hemos gestionado bien una última forma de capital, que resulta decisiva para que todos los demás factores efectivamente produzcan. Esa forma de capital es nuestro protagonista, sin el cual el capital físico y el humano quedan paralizados: se trata del capital social.

¿Qué cosa es el capital social? Veamos la definición del Banco Mundial, una agencia multilateral que ha focalizado el tema en sus análisis sobre la pobreza:

El capital social se refiere a las instituciones, relaciones y normas que conforman la calidad y cantidad de las interacciones sociales de una sociedad. Numerosos estudios demuestran que la cohesión social es un factor crítico para que las sociedades prosperen económicamente y para que el desarrollo sea sostenible. El capital social no es sólo la suma de las instituciones que configuran una sociedad, sino que es asimismo la materia que las mantiene juntas¹⁹.

Podemos proponer una definición más sencilla, que viene a decir lo mismo: capital social es poder contar con otros para llevar proyectos adelante juntos.

Veámoslo primero al nivel individual. Supongamos dos personas, María y Alfonsina, de la misma preparación, que trabajan en puestos semejantes con el mismo sueldo y más o menos el mismo nivel de gastos. La única diferencia es que María tiene muchos familiares y amigos, personas que la conocen y la aprecian, mientras que Alfonsina mantiene pocas relaciones y mayormente tensas o desagradables. ¿Quién de las dos es más rica? En dinero, posición laboral o estudios están parejas, pero a la hora de un problema o de una oportunidad, María podrá contar con el apoyo de otras personas mientras que Alfonsina no podrá. Los proyectos de María saldrán adelante con más facilidad que los de Alfonsina, y las mismas crisis serán menos duras para una que para la otra. María tiene más capital social a su disposición que Alfonsina porque hay más personas que confían en ella y en las

19 <http://www.worldbank.org/poverty/spanish/scapital/> (28/5/2004).

que ella puede confiar. Al cabo de poco tiempo, se notará que María es más productiva que Alfonsina, contribuye más a producir vida en común, porque sus proyectos cuentan con mayor respaldo de otras personas.

Saltemos ahora a la sociedad en su conjunto. ¿Qué ocurre en una sociedad cuando no se puede confiar en el otro? Algunos ejemplos:

- No se puede confiar en que el carro seguirá ahí cuando lo dejas en la calle. Hay que gastar en alarmas, estacionamientos, y el precio del seguro se dispara. El carro presta el mismo servicio, pero sale más caro.
- No se puede confiar en que el funcionario transcribirá bien los datos en la cédula. Hay que estar muy pendiente, y aun así toca después volver a hacer la cola para que corrijan los errores, o andarlos arrastrando el resto de la vida.
- No se puede confiar en algunos muchachos de los alrededores. Hay que gastar en vigilancia para el ambulatorio una plata que podría emplearse para comprar medicinas o equipos.
- No se puede confiar en la calidad de lo que te venden o en que el personal cumplirá su horario. Hay que emplear esfuerzo y tal vez dinero en supervisar que proveedores y empleados hacen lo que se espera de ellos.

Como vemos en estos ejemplos, cuando en la sociedad no podemos contar con los demás, producir lo mismo nos cuesta más trabajo y más dinero. Somos menos productivos.

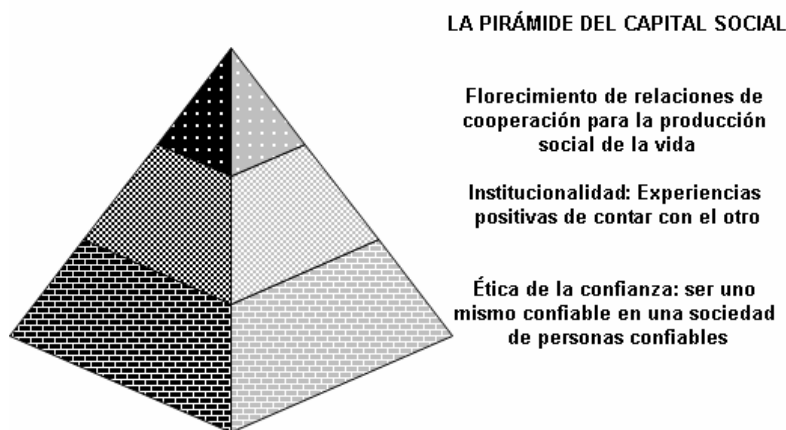
Pero no sólo es eso. Quizás también nos inhibimos de comenzar iniciativas que serían valiosas, ante la incertidumbre de si recibirán los apoyos necesarios. Sería excelente realizar una campaña de educación cívica en el barrio, pero no sabemos si al funcionario de turno le parecerá bien o decidirá boicotearla porque no queda bajo su control o no le da réditos políticos inmediatos. Si ya andamos presionados por el trabajo, tal vez no nos animemos a meternos en el calvario de una batalla política barrial...

Volvamos ahora a la definición del Banco Mundial. Según ella, del capital social dependen la calidad y la cantidad de las interacciones sociales. Si nos falta capital social nuestras relaciones con los demás se hacen más dificultosas y menos frecuentes. Se pierden los beneficios de lo que podríamos haber hecho juntos. Hacer cosas buenas para todos, establecer relaciones mutuamente beneficiosas, que debería ser la cosa más fácil del mundo, se nos vuelve cuesta arriba.

El capital social, dice la definición, nos lo proporcionan las instituciones, las relaciones y las normas de convivencia que mantienen la cohesión social. Pero consiste en algo más que la suma de instituciones, relaciones y normas: es también la ‘materia’ que las mantiene en pie. ¿En qué consistirá esa misteriosa ‘materia’? Se trata de la confianza. La confianza en que el otro actuará como se espera de él, sostiene las instituciones, las relaciones y las normas. Sin confianza, tenemos que asegurarnos a cada paso de cómo actúan los demás. Las instituciones, las normas, los acuerdos y los contratos dejan de ofrecernos garantías. Nos relacionamos cada vez peor y, en consecuencia, cada vez menos. Nuestra sociedad se va paralizando.

Esta confianza, sin embargo, no debe entenderse como una actitud interior ingenua de apoyarse sin más en la bondad de los otros. La mayor parte de la gente es buena, tiene buenos sentimientos e intenciones, pero ello no significa que sea confiable. Una sociedad posee alto capital social no cuando las personas piensan positivamente de los demás, sino cuando son ellas mismas confiables, cuando se puede contar con ellas sin tener que chequear a cada paso. No es un asunto de sentimientos, sino de conducta y de experiencia cotidianas.

En una sociedad donde las instituciones, relaciones y normas ofrecen garantías acerca de cómo actuarán los demás, podemos despreocuparnos de muchas cosas y ocuparnos de llevar adelante nuestros mejores proyectos. Al mismo tiempo, los demás pueden confiar en lo que nosotros hacemos y dedicar sus energías a desarrollar sus propias ideas y proyectos, con las que a su vez otros podrán contar, y así a todo lo ancho de la trama social. El capital social es pues, a la vez, una ética que hace a las personas confiables desde dentro, unas instituciones y normas que nos garantizan que también los demás actuarán como se espera de ellos, incluso si no les conocemos personalmente, y un florecimiento de relaciones de cooperación entre las personas, los grupos y las organizaciones, que pueden emprender grandes cosas juntos porque saben que cuentan unos con otros. El resultado es un gráfico muy parecido al que presentamos al hablar de la Modernidad:



¿Dónde estamos?

En Venezuela hemos vivido, estamos viviendo todavía, un proceso sistemático de destrucción de capital social. La historia del proceso es tremendamente compleja y no la intentaremos aquí. Pero basta volver la mirada atrás treinta años para notar que se han instalado en nosotros formas radicales de desconfianza, bien fundadas en la experiencia y a la vez demoledoras:

- Desconfianza hacia el Estado y sus instituciones a todos los niveles, hacia los funcionarios públicos y los políticos. ¿Quién espera hoy justicia de un juez,

seguridad de un policía, buena formación para sus hijos de un maestro, atención de calidad en un hospital público, honestidad de un político? A veces se da y a veces no, ése es el problema. No podemos contar con ello. Historias de corrupción sin fin, experiencias frustrantes y hasta daños sufridos, promesas y expectativas defraudadas, ausencias y omisiones injustificables, se acumulan en la experiencia de cada venezolano con el Estado.

- Desconfianza entre las diferentes clases y grupos sociales. Se ha abierto una brecha social que aísla uno de otros a los habitantes de nuestras sociedades: los barrios y la ciudad viven separados; los habitantes de las urbanizaciones populares y las de clase alta rara vez se encuentran en términos de igualdad; de hecho, cada vez se encuentran menos en cualesquiera términos. Reciben diferentes servicios, estudian en diferentes institutos, trabajan unos en empresas y otros en la calle, se divierten en diferentes lugares, establecen incluso barreras físicas de ‘seguridad’ que privatizan espacios públicos. Cada uno acaba ignorando al otro o, peor aún, viéndolo como una amenaza.
- Desconfianza en los negocios y la vida económica en general. Cada vez parece más fácil no cumplir los contratos y beneficiarse con ello, cada vez son más frecuentes las distorsiones en los precios, los costos ocultos, las maniobras especulativas, los retrasos indebidos en los pagos, las posiciones privilegiadas por contactos con el poder. Los mecanismos de defensa de los consumidores y de la competencia parecen desarticulados. La mitad de los impuestos causados no son pagados. Pocas personas piensan que las fortunas que aparecen súbitamente tengan que ver con una nueva idea, un gran producto o un servicio de excepcional calidad.
- Desconfianza política. El reciente proceso político ha introducido un elemento de sectarismo político que había estado ausente de la vida venezolana por décadas. De pronto encontramos personas que empiezan a tomar actitudes o decisiones negativas hacia otros por razón de posiciones políticas diferentes. Dependiendo de quién está presente, no siempre puede decirse lo que uno piensa porque ello puede traer consecuencias más tarde. Antes de emprender algo juntos, aunque nada tenga que ver con la política, no pocos verifican la alineación política del otro con la intención de descartarlo si se le percibe como enemigo.
- Desconfianza en los vecindarios populares. Tal vez la más triste de todas ellas. La explosión delictiva de las últimas dos décadas ha afectado sobre todo a los pobres. No pueden confiar en que sus hijos estarán seguros en el barrio, en que sus pertenencias seguirán en casa cuando vuelven de trabajar, en que la paga o el mercado que llevan al final de la semana no les será arrebatado en un ‘peaje’ de callejón, en que pueden celebrarse en paz las fiestas y descansar tranquilamente durante el fin de semana. Cuando los malandros que te amenazan viven en el mismo barrio y son los muchachos de familias vecinas, la convivencia en el vecindario se quiebra desde sus mismas raíces.

La nuestra ha llegado pues a ser una sociedad llena de fracturas que hacen difícil y costosa la cooperación entre las personas y las organizaciones, mientras que la explotación, el aislamiento y la agresión resultan cada vez más fáciles y más frecuentes. Mientras la

tendencia normal de la vida social es construir puentes entre las personas y los colectivos para llevar adelante proyectos cada vez más ambiciosos, entre nosotros parece haberse vuelto habitual destruir puentes en vez de construirlos. No debe extrañarnos pues que el producto por persona, lo que cada uno tiene disponible para vivir como resultado de la cooperación social, haya descendido a niveles de hace medio siglo.

No hay salida sin construir capital social

En Venezuela ha sido frecuente pensar la salida a la crisis como resultado de la acción iluminada de un líder prodigioso, en el que se concentra cada cierto número de años la esperanza de que hará el trabajo por nosotros. En ese estado de ánimo suelen elegirse presidentes y gobernadores. En realidad, ni el más inteligente, honesto y emprendedor de los líderes políticos puede hacer el milagro de que ande el paralítico que no quiere andar. Sólo si el paralítico está dispuesto a moverse, es posible ayudarlo.

Si volvemos sobre la lista de las formas de desconfianza que nos abruman, veremos que sólo algunas de ellas dependen directamente del liderazgo político. Ciertamente el liderazgo tiene responsabilidades importantes sobre las condiciones sociales generales – políticas y económicas sobre todo– que hacen un mejor o peor ambiente para la cooperación social. El gobierno, en particular, es responsable directo por el funcionamiento del Estado, de manera que a él le corresponde asegurarse de que los funcionarios públicos resulten confiables y la sociedad pueda contar con ellos según sus respectivas funciones.

Pero el gobierno no puede llegar hasta las actitudes de cada uno respecto a los demás. Si sostuviera esa pretensión sería un gobierno totalitario y, con seguridad, perfectamente ineficaz. Los puentes entre clases sociales, entre zonas diferentes de la ciudad, entre empresarios y trabajadores, entre comerciantes y sus clientes, entre personas de diferente posición política, entre las familias del mismo barrio... son responsabilidad primera y directa de cada uno de los sujetos involucrados, no de los políticos o del gobierno.

La salida a la crisis nacional que arrastramos ya por veinticinco años pasa por construir tanto capital social como cada persona y cada organización pueda. Según hemos mencionado, esto no es un asunto de buenas intenciones y pensamiento positivo. Al contrario, se trata de un asunto de ética de las personas y las organizaciones –ser confiable y demostrarlo en las relaciones con los demás– y de experiencia acumulada en la dirección correcta –establecer relaciones de colaboración basadas en la confianza, que resulten bien para todos los participantes y los afectados por ellas, poniendo así la base para nuevas y más fructíferas relaciones de cooperación–. Según hemos repetido ya varias veces, en sociedades complejas la única manera de generalizar esa experiencia positiva es a través de instituciones.

Asociarse para construir capital social

Construir capital social es contar efectivamente con otros para llevar adelante proyectos juntos. Con otras palabras, consiste en tejer redes sociales estables donde cada participante pueda apoyarse confiadamente en los demás para producir vida para todos. Donde hay capital social acumulado, disminuyen los costos de producción, se reducen las fricciones que entorpecen el esfuerzo, mejoran los resultados y aumentan los beneficios de nuestro trabajo. Esto se aplica tanto a empresas que buscan ganar dinero como a organizaciones sociales sin fines de lucro, e incluso a las agencias del Estado.

El concepto clave para entender cómo se construye capital social es el de red. Aunque también hay redes formadas sólo de personas (como las redes familiares), aquí nos interesan sobre todo las redes de organizaciones. A ellas vamos a referirnos en lo que sigue.

Una red es una asociación de organizaciones independientes, que se vinculan voluntariamente porque comparten una visión de lo que quieren lograr juntas y un mismo sentido de la misión que las une. Su objetivo al vincularse es establecer relaciones estables de cooperación para apoyarse mutuamente en el trabajo de cada una, y para hacer juntas lo que no podrían alcanzar por separado.

La vinculación en red les permite contar unas con otras con mayor facilidad, porque se encuentran, intercambian ideas y proyectos, se van conociendo mejor y crece la confianza entre ellas. Les sirve a cada una para disminuir costos, para mejorar la calidad de sus servicios, para facilitarles el acceso a recursos que de otra forma no les estarían disponibles, para hacer sencillos procesos que si no serían complicados. Las organizaciones en red pueden plantearse juntas proyectos mucho más ambiciosos de lo que cada una podría por sí sola. Finalmente, al vincularse en red las organizaciones adquieren una presencia y una fuerza social en conjunto que no podrían soñar si cada una quedara a su propia suerte. Pueden optar a oportunidades que sólo están abiertas a organizaciones de gran envergadura, y pueden resistir mejor riesgos y presiones externas, porque vinculadas en red son grandes aunque cada organización en sí misma sea pequeña.

Las redes tienen una matemática curiosa. Vistas desde afuera, son tan grandes como el número de organizaciones que las forman. Si en una red participan 20 organizaciones que sirven a tantos miles de personas en las comunidades donde trabajan, la red se ve desde afuera 20 veces más grande que cada organización participante. Esto es un salto de escala importante. Algunas grandes agencias, como las del Estado, las empresas poderosas o los organismos multilaterales, que ni siquiera tomarían en cuenta a una pequeña asociación, pueden sin embargo considerar como un socio importante y respetable a 20 de ellas. Así se rompe la barrera del tamaño y es posible construir puentes con otros sectores sociales que inicialmente nos estaban vedados porque éramos pequeños. Y, a la vez, mantenemos nuestros soportes y apoyos propios, porque en la red seguimos siendo nosotros mismos. Cuando nos conviene, frente a quienes nos conocen por separado, somos los mismos de siempre. Cuando nos conviene, frente a quienes es mejor presentarnos juntos, nos ponemos el sombrero de la red y establecemos conexiones antes imposibles. Nuestras opciones hacia afuera se incrementan sin pérdida ninguna. Tenemos ahora más capital social cada uno de nosotros que antes de entrar en la red.

Vistas desde dentro, las redes presentan una matemática distinta, todavía más prometedora. Desde dentro, las redes son importantes por el número de relaciones de cooperación basadas en la confianza, que se establecen entre las organizaciones participantes. Veámoslo gráficamente:

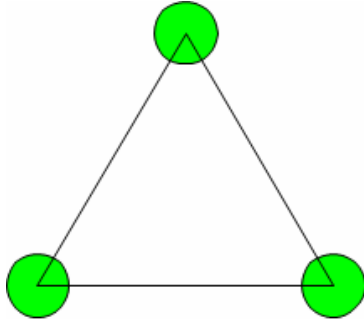
Empezamos por una sola organización, que no está en red.



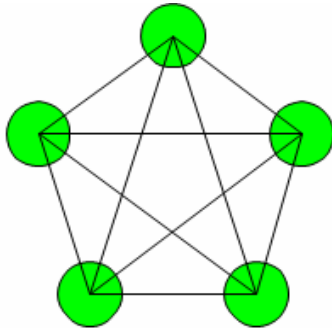
Ahora supongamos una red de sólo dos organizaciones. Como son dos, entre ellas se establece un vínculo con las características que hemos descrito:



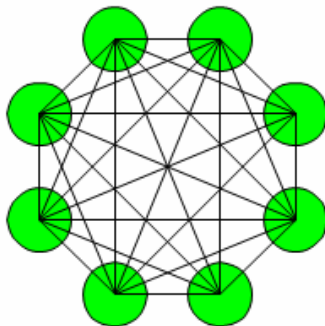
Una nueva organización se incorpora a la red. La red pasa de dos organizaciones a tres, pero el número de conexiones sube de uno a tres:



Supongamos ahora que dos organizaciones más entran en la red. Si antes teníamos tres conexiones, ahora, con sólo dos participantes adicionales, serán diez:



Vamos a incorporar a nuestra red tres organizaciones más, para hacer ocho. Las relaciones de cooperación suben de 10 a 28:

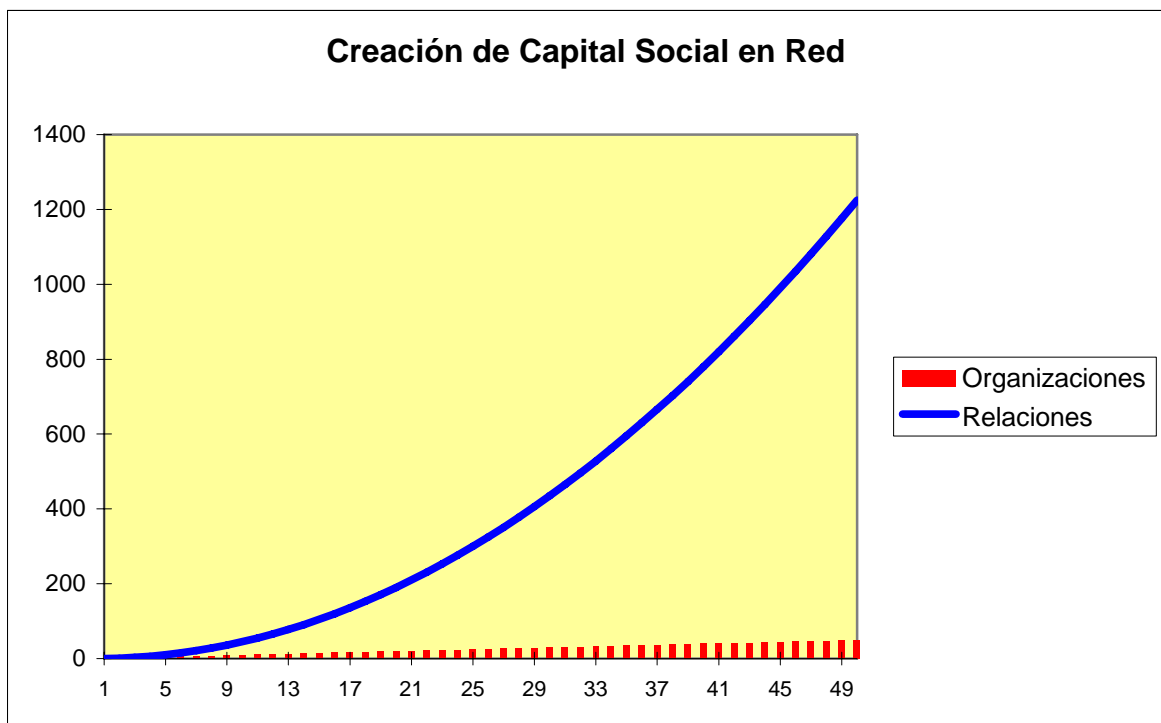


Estos gráficos nos muestran dónde está la fuerza interna de la red. Con cada organización que se agrega, el número de relaciones de cooperación no suma sino que multiplica.

Una red con 25 organizaciones participantes permite 300 relaciones de cooperación. Si se añade una organización más para hacer 26, esa sola presencia supone un salto a 325 relaciones de cooperación. Si un día la red llega a reunir 40 organizaciones, el número de relaciones habrá pasado de las 300 iniciales a 780. ¡Y si alcanzamos las 50 organizaciones, serán 1225 relaciones de cooperación!

Vamos a verlo resumido en una tabla y un gráfico:

Organizaciones en la red	Relaciones de cooperación en la red
1 (no hay red)	0
2	1
3	3
5	10
8	28
25	300
26	325
40	780
50	1225



Si duplicamos el número de organizaciones que participan en una red social, estas matemáticas nos muestran que ocurren cuatro efectos:

Cada organización de las que ya estaba puede contar con doble número de otras organizaciones en las que apoyarse.

Las organizaciones que se incorporan pueden de un día para otro contar con la cooperación de decenas de otras organizaciones.

La red aparece duplicada a los ojos de agencias exteriores. Si antes no calificaba para aportes y proyectos de cierta envergadura, ahora pasa a calificar. Si antes alguien poderoso pensaba que podía crear problemas a las organizaciones, ahora tendrá que pensárselo mejor.

El número de relaciones estables de cooperación basadas en la confianza, esto es, el capital social creado en la red, se multiplica ¡por más de cuatro! Iniciativas que antes no eran posibles, ahora lo son.

Una red activa es como una fuente que mana continuamente capital social, un sistema de vínculos fundados en la confianza y en un propósito compartido, que va incrementando la capacidad de cada una de las organizaciones participantes, haciéndoles posible establecer nuevos puentes dentro de la sociedad y romper barreras que limitaban a cada organización por separado.

La red no sólo construye capital social para las organizaciones participantes. Lo hace en realidad para toda la sociedad. Una red que establece más de 300 vínculos entre organizaciones, conecta entre sí a miles de personas que trabajan en esas organizaciones, y a decenas de miles de personas que se benefician de sus servicios. El número de relaciones de cooperación resultante es astronómico.

Esas relaciones se establecen entre personas del mismo barrio y de distintos barrios, de la misma clase social y de distintas clases sociales, entre desempleados y empresarios, entre ciudadanos de a pie y funcionarios públicos, entre personas de diferentes ideologías políticas... El enriquecimiento del capital social que se produce es enorme. La red ayuda a Venezuela a moverse por sus propios pies en la dirección de salida de la crisis que sufrimos desde hace veinticinco años, pero que no queremos pasar otros veinticinco años sufriendo. Lo hace desde abajo, desde la gente común, sin necesidad de llamar a Mandrake para que haga lo que nadie en realidad puede hacer por nosotros.

Las actitudes del político

Frente a las redes sociales para la producción de la vida, los políticos se dividen en dos grupos, donde puede clasificarse a cada uno con pequeño margen de error: los que tienen visión y los miopes.

Los miopes temen a cualquier forma de red social (o de organización) que no esté bajo su control, porque ven en ella un poder que puede criticarles o rivalizar con su influencia. Realmente no saben ‘con qué se come’ la sociedad civil. Utilizan entonces la fuerza del

Estado –que en Venezuela es grande por razón de la renta petrolera–, para introducirse en las redes sociales y mediatizarlas introduciéndolas en los engranajes del partido o del gobierno. Hacen correr plata y promesas para tentar a algunos y amenazas para asustar a otros, a fin de quebrar la independencia de la red. O bien crean desde el poder redes paralelas que no son genuinamente de iniciativa social, sino por completo dependientes de financiamiento político. Esas redes no sostenidas por la sociedad sino por el dinero del Estado, caen tan pronto como ese dinero se termina, sin dejar huella ninguna de verdadera construcción social.

El político con visión entiende las redes sociales de manera muy distinta. Se da cuenta de que su problema no es controlar la sociedad sino aumentar la productividad, de manera que las relaciones resulten más fáciles, la riqueza más abundante, y la vida en general más satisfactoria para todos. En ese trabajo, las redes de organizaciones sociales no son sus rivales sino sus aliados. Las escucha para recoger el sentir de la sociedad; se apoya en ellas para diseñar y ejecutar políticas; cuando puede las apoya sin pedir sumisión a cambio. Como, según hemos mencionado, uno de los grandes problemas de la producción social de la vida en Venezuela es la ineffectividad del Estado en cumplir sus funciones más básicas, el líder con visión fomenta que las redes sociales controlen la acción de las agencias del Estado, colaboren con ellas en el diagnóstico y la ejecución de programas, y sostengan una voz pública crítica que estimule a los funcionarios a cumplir con su deber. Como vemos, una actitud completamente distinta a la del político miope.

VI. CULTURA DE LA POBREZA Y POPULISMO DEMOCRÁTICO

A lo largo de este ensayo hemos ido mostrando cómo la producción social de la vida está relacionada con la creación de instituciones, el control de las relaciones particularistas en la vida pública y la acumulación de capital social para superar las brechas sociales y facilitar la cooperación creadora. De entre nuestras brechas sociales, la pobreza es sin duda la más severa, y la que más dificulta llevar adelante este programa cultural. Al mismo tiempo, sin modernización de las relaciones no habrá superación posible de la pobreza. Superar la pobreza no es asunto de repartir renta petrolera como el que da limosna, sino de distribuir con justicia un producto social acrecido gracias a la eficiencia de empresas e instituciones públicas. Así pues, la pobreza puede ser un gran obstáculo para superar la pobreza, si en torno a ella se generan relaciones sociales viciosas que la reproducen.

No tendría por qué serlo. Al revés, los pobres tienen el mayor interés en convertirse en sujetos productivos que, con su trabajo, adquieren derecho sobre los bienes que necesitan para dejar de ser pobres. No hay más que ver el esfuerzo que hasta las familias más pobres ponen para que sus hijos estudien y se superen. El problema surge cuando su esfuerzo no encuentra oportunidades y canales de desarrollo sino, por el contrario, es manipulado a favor de otros. La política basada en la manipulación de la necesidad de los pobres para obtener réditos electorales sin crear las condiciones sociales para superar la pobreza, ha sido llamada populismo en Latinoamérica. Veamos cómo funciona.

Una economía de mercado tiene unos requisitos institucionales y culturales exigentes para funcionar bien. Requiere que las reglas básicas de juego estén sólidamente implantadas, que el Estado se abstenga de otorgar favores económicos que distorsionen la competencia, y que las personas se conciben a sí mismas como agentes económicos individuales que persiguen su bienestar sirviendo a otros en el mercado. Pero la pobreza puede bloquear la construcción de un marco institucional así:

Las poblaciones pobres desarrollan estrategias de sobrevivencia basadas en la familia y las redes de relaciones primarias. Esas estrategias son efectivas para sobrevivir a la pobreza – siempre se puede contar con otros en las frecuentes crisis económicas que sufren los pobres– pero no para salir de ella –quien consigue un empleo estable o empieza a acumular algún capital debe compartirlo con sus familiares y amigos para ayudarles a sobrevivir–.

La necesidad en que viven los pobres pesa fuertemente en la vida política. Un discurso populista –que promete la ayuda directa del Estado a los pobres– es útil para ganar elecciones en países con muchos pobres, pero a menudo resulta insostenible una vez en el poder. Quien llegó al gobierno prometiendo más de lo que podía dar, encuentra grandes dificultades para explicar que el camino del desarrollo tal vez sea otro. En particular, carece de autoridad para pedir más sacrificios a los ya muy sacrificados. El resultado es la inestabilidad política que hemos visto recientemente en muchos países latinoamericanos, incluido el nuestro.

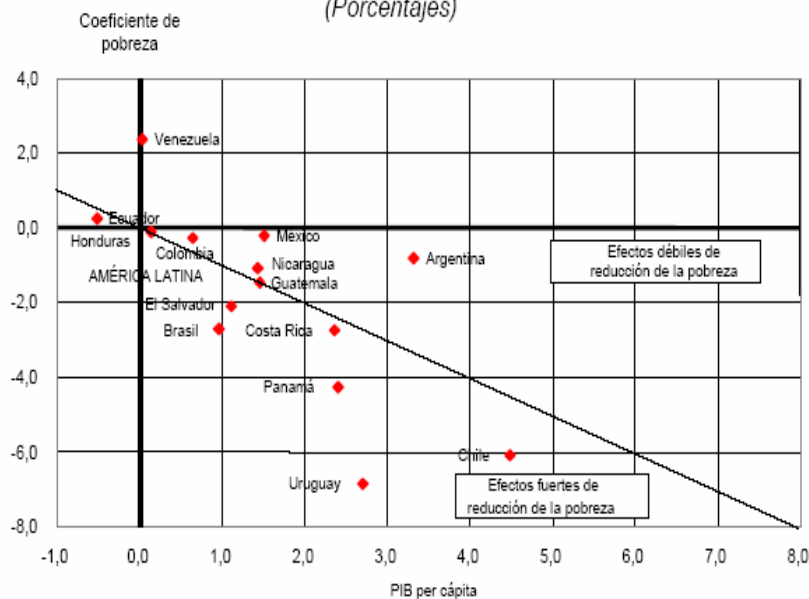
La urgencia constante de la necesidad dificulta ver los largos plazos y sostener reglas de juego universales que al final resultan mejor para todos. Los más favorecidos por la ausencia de reglas efectivas son los que ya tienen mucho poder en la sociedad, pero éstos consiguen incluir con facilidad a los pobres en sus redes clientelares, utilizando su necesidad para ello. La perspectiva de participar en un reparto a través de esas redes dificulta la constitución de fuerzas políticas de masas que sostengan la universalidad efectiva de la Ley, clave tanto del desarrollo económico como de la ciudadanía democrática.

Así, la sociedad se divide en dos sectores radicalmente desiguales: de un lado, los pobres que sobreviven gracias a redes familiares y clientelares que sin embargo impiden la capitalización individual, el establecimiento de reglas de juego iguales para todos y de una política económica razonable; y, de otro lado, quienes participan del sector moderno de la economía, aprovechando a su favor la ausencia de reglas de juego efectivas y las irrationalidades de la política económica populista. Puesto que tienen más poder social y menos urgencias que los pobres, cuentan con mayor margen de maniobra para avanzar sus intereses, y en efecto así lo hacen. Esto puede explicar por qué la generación y distribución del producto social presenta en América Latina las mayores desigualdades del mundo.

La cuestión cultural se entrelaza entonces con la económico-estructural. La igualdad ante la Ley en regímenes democráticos tiende a limitar las desigualdades económicas y a aumentar el producto social. Pero la igualdad efectiva ante la Ley es difícil de mantener en sociedades con grandes desigualdades económicas y amplia marginalidad social. La desigualdad aguda crea sectores con poder suficiente para ponerse por encima de la Ley. La marginalidad tiende a producir culturas de sobrevivencia que pueden ser fácilmente explotadas para acrecentar las desigualdades y consolidar redes informales de conexiones que distribuyen los bienes sociales por fuera de las reglas legales. En esas distribuciones que tuercen la Ley, los más poderosos llevan las de ganar, mientras que los más pobres pueden ver su esperanza inmediata de sobrevivencia en participar en ellas. A menudo votan por quien prometa extenderlas, lo que a su vez mina todavía más la legalidad. El círculo vicioso resultante debilita el Estado de derecho, disminuye la eficiencia económica y agudiza la desigualdad en las distribuciones. Crecen entonces la exclusión y la pobreza.

El populismo explota las necesidades de los pobres para engancharlos en un aparato político particularista que impide precisamente la creación de las condiciones institucionales para la superación de la pobreza. Engañando así a la gente, se pueden ganar elecciones y mantener la legitimidad democrática mientras se hunde a los mismos que le auparon a uno al poder. En ese círculo vicioso particularmente repugnante desde el punto de vista moral, llevamos décadas. El siguiente gráfico nos muestra la cuestión en el periodo 1990-1999:

AMÉRICA LATINA (14 PAÍSES): VARIACIÓN PROMEDIO ANUAL DEL PIB PER CÁPITA Y DEL COEFICIENTE DE POBREZA, 1990-1999
(Porcentajes)



En el eje horizontal, crecimiento del producto per cápita entre 1990 y 1999. En el eje vertical, crecimiento de la pobreza. Países como Chile y Uruguay consiguen gran crecimiento con fuerte disminución de la pobreza. Son los países de estructura institucional más moderna del Continente. En Venezuela prácticamente no crece el producto, pero registramos el máximo crecimiento de la pobreza del Continente. Esta tendencia ha seguido hasta hoy. Según cifras del INE (oficiales por tanto), el número de personas pobres ha pasado de 11,4 a 14,5 millones entre 1999 y 2004. De ellas, en pobreza crítica (nivel de sobrevivencia) estaban 4,5 millones en 1999. En 2004 eran ya 6,7 millones.

La elección o el rechazo del populismo como manera de hacer política, es clave para definir a un político venezolano. Se trata de una elección estrictamente ética: cuantos más pobres hay, particularmente cuantas más personas en pobreza extrema, más fácil es hacer política populista apoyándose en su necesidad. Así se crean más pobres a los que seguir engatusando con promesas y limosnas. Es precisa una opción moral personal para hacer la política precisa para acabar con la pobreza, en vez de explotarla e incrementarla. En política no hay sustituto para la decencia.

VII. ROLES Y ESTILOS DE LIDERAZGO DEMOCRÁTICO PARA VENEZUELA

A estas alturas debe ya estar claro que conducir a Venezuela hacia una democracia moderna y madura requiere de un liderazgo de gran calidad no sólo política, sino también ética. En pocas palabras, la cultura pública venezolana ofrece abundantes oportunidades para ser explotada por el liderazgo político. Cualquier líder medianamente posicionado se verá ante la tentación de utilizar y agudizar las deficiencias de nuestra cultura pública para alcanzar el poder, mantenerse en él y ordeñarlo a favor propio. La calidad moral del líder se conocerá por su capacidad para resistir esa tentación, y asumir su rol de conductor desde nuestra situación cultural presente hacia una cultura pública más de acuerdo a nuestras aspiraciones históricas de Modernidad, esto es, para llevar nuestra sociedad de décadas de fracaso al éxito colectivo. Evidentemente, resulta más fácil explotar las fallas de una

población mientras se la halaga señalando culpables para sus males afuera de ella o se le prometen salvaciones mesiánicas, que guiarla en el camino de superar sus propios bloqueos internos. Hay que tener guáramo para no hacer lo más fácil, pero socialmente destructivo, y enfrentar nuestros males socioculturales de raíz.

El político como mediador cultural

La posición del líder en una situación como la nuestra, debe ser la de un mediador entre la cultura pública predominante y la necesaria para alcanzar nuestros objetivos colectivos (que la mayoría de los venezolanos, afortunadamente, vemos como deseable). El mediador debe comprender la situación de partida desde dentro, por así decirlo, y comunicar con esa cultura en su propio lenguaje. Pero no puede dejarse atrapar dentro de ella, no puede reflejar sin más al pueblo que trata de guiar. Al mismo tiempo ha de tener visión clara del punto de llegada y una propuesta realista y convincente sobre el camino para ello. Debe pues hablar a las mejores aspiraciones de los venezolanos, de manera de guiarnos sin engaños, desde lo que somos hacia lo mejor que deseamos ser como colectividad.

En cierta medida, el líder es un educador de la cultura pública. Lo es sin duda con su discurso, pero todavía más con su acción. En el terreno cultural, la acción fundamental del líder consiste en levantar y mantener instituciones operativas, dentro de las cuales las personas puedan experimentar la vida pública moderna, aprender a ser ciudadanos que actúan según una ética universalista, y recoger los frutos de todo ello en términos de eficiencia en la producción social de la vida. Como hemos señalado repetidamente, el petróleo nos permite comprar frutos materiales de la Modernidad sin adquirir la Modernidad misma que los produce. Resulta sin duda tentador ganar popularidad repartiendo bienes importados que la renta paga, mientras se evade el trabajo duro de levantar y sostener instituciones modernas en un clima cultural desfavorable. Sin embargo, en esto no hay atajos. El país sólo avanza con instituciones modernas, construidas y sostenidas desde dentro de la población misma que las va a habitar. Lo demás son espejismos.

Hemos hablado de levantar y *mantener* instituciones. Nuestro liderazgo presenta una curiosa tendencia a destacarse haciendo cosas nuevas, interviniendo, reorganizando, suprimiendo y creando, cambiando en suma las instituciones existentes, en nombre de mejoras radicales que luego rara vez se ven. Pocas veces se escucha, sin embargo, “recibimos un programa que funcionaba bien, lo perfeccionamos y extendimos, y ahora sirve mejor a más gente”. Con más frecuencia se oye “hemos creado...”, y más todavía, “vamos a implementar...”.

Los cambios institucionales tienen costos muy altos. Hay evidentemente costos económicos, relacionados con desechar una inversión anterior ya en marcha, y comenzar otra nueva desde cero. Pero también hay costos culturales. Las instituciones requieren un aprendizaje de los funcionarios y de la población hasta que llegan a marchar medianamente bien. Si la institución es modificada o suprimida cada vez que cambia el presidente, el ministro o el gobernador, los aprendizajes se frustran y no llegan a dar fruto. Hay que volver a comenzarlos. El tiempo de las instituciones no es el mismo tiempo de los gobiernos. Las grandes instituciones nacionales, en las que participan millones de personas de toda extracción social, deben mantenerse sin cambios sustanciales a lo largo de décadas para que la gente las aprenda, interiorice los modos de relación que establecen, sienta que puede contar con ellas, haga planes tomándolas en cuenta, y den sus frutos completos.

Deben pues sobrevivir gobiernos, constituciones y revoluciones. Cambiar con cada gobierno el perfil del sistema educativo, de salud, de seguridad o de ciudadanía, es garantizarnos que en treinta años no avanzaremos un paso en desarrollo institucional. Véanse los últimos treinta años para comprobarlo: constantes cambios institucionales, que han resultado en una institucionalidad bastante menos moderna y eficiente que la de mediados de los años '70. Preguntemos a nuestros mayores cuánto tomaba sacar un pasaporte en 1974, cómo atendían en los hospitales entonces, o cómo se comparaban los liceos públicos con los colegios privados.

El líder democrático, hemos dicho, es un mediador entre lo que nuestro pueblo culturalmente es, y lo que quiere o necesita ser para alcanzar sus objetivos históricos de modernización. Debe conocer y comunicar bien con ambos extremos del recorrido, y buscar caminos institucionales para realizarlo. Como la nación no es culturalmente homogénea, resulta evidente que hay grupos de cultura más moderna que otros. Importa repetir que esa gradación en Modernidad –en capacidad de actuar espontáneamente según reglas institucionales, reconociendo su racionalidad y eficiencia por encima de las conexiones personales– no ocurre de ‘pobres-menos modernos’ a ‘ricos-más modernos’. En todas las clases sociales hay personas y grupos que han comprendido la necesidad de que las relaciones impersonales gobiernen nuestras interacciones sociales. Y en todas las clases sociales operan de hecho moralidades particularistas que dificultan o impiden el funcionamiento moderno de las instituciones. Una de las tareas centrales del político como constructor institucional consiste en apoyarse en los sectores culturalmente modernos de la sociedad para crear oportunidades de modernización para todos. Hay pues una mediación que realizar no sólo entre la cultura real y las aspiraciones culturales de cada persona, sino también entre los grupos más capaces de Modernidad y los menos capaces.

La clave de esa mediación es fácil de comprender: personas y grupos más modernos culturalmente pueden ayudar a construir, sostener y controlar instituciones eficientes, de manera que los demás puedan incorporarse y desarrollar en ellas la Modernidad cultural a la que aspiran. El líder encontrará dos obstáculos fundamentales para ello, generados durante las últimas décadas:

El primero, la tentación de los sujetos culturalmente modernos, en particular cuando tienen medios para incorporarse por sí mismos a la Modernidad económica, como ocurre con muchos profesionales bien cualificados, de separarse del resto y construir islas de modernidad para sí mismos: instituciones privadas, municipios modelo, mundos de acceso restringido... En realidad, levantar instituciones modernas a cualquier nivel es siempre bueno para el país, pero puede dejar de serlo si ésa es la manera de desentenderse del problema nacional. A la larga, si el país se desmorona institucionalmente, las instituciones modelo no sobrevivirán tampoco, porque en este barco vamos todos juntos. No todo el mundo entiende esto, así que el trabajo del líder incluye explicar a quienes pueden fabricarse un entorno moderno propio, que su contribución es precisa para fabricar un país moderno donde el entorno que ellos desean resulte viable. La Modernidad es, al fin, una cuestión de universalidad: la convivencia de todos según un sistema común de reglas racionales.

El segundo obstáculo atañe todavía más de cerca al líder político: la principal rémora para la construcción de la Modernidad en Venezuela es precisamente el aparato del Estado. La disfuncionalidad y el desprestigio del Estado en su papel de motor de la modernización, han venido creciendo a lo largo de las últimas décadas. Y ocurre que gerenciar el Estado es

parte muy principal del oficio del político. El gobierno no puede exigir a la sociedad que se atenga a la Ley si las agencias estatales operan cotidianamente de modos particularistas o abiertamente ilegales. La credibilidad de cualquier programa modernizador pasa por restablecer el funcionamiento regular del Estado según la Ley que lo norma. Agencias estatales en buena operación son capaces de atraer profesionales cualificados con vocación de servicio público; agencias institucionalmente enfermas reclutan poco más que ineptos e sinvergüenzas, que van allí a refugiarse del mercado o a explotarlas para beneficio privado.

Reconocer el camino recorrido

El panorama que hemos trazado en este ensayo nos muestra que, en efecto, nuestro fracaso como sociedad tiene hondas raíces culturales. El político, sin embargo, no puede guiar al pueblo pensando que la Historia de Venezuela comienza con él, que no ha habido progreso antes de que él llegara. Nuestra cultura resulta insuficiente para nuestro proyecto histórico, pero a lo largo del siglo XX hemos reunido muchos mimbres con los que tejer el cesto de nuestro éxito como sociedad. Veamos algunos:

- Los venezolanos hemos adquirido una honda nostalgia de modernidad. Nos sentimos felices cuando se nos da la oportunidad de ajustar nuestro comportamiento a instituciones modernas en marcha. Recogemos con orgullo los frutos de cada oportunidad aprovechada. 25 años de experiencia ciudadana con el Metro de Caracas lo demuestran: si hay deterioro es por falta de recursos para mantenimiento, pero el comportamiento ciudadano sigue siendo el mismo del primer día. Quien quiera construir instituciones modernas basadas en reglas funcionales, estará satisfaciendo una aspiración profunda de nuestra gente y contará con amplia colaboración popular para ello.
- Los venezolanos hemos adquirido hábitos democráticos, que incluyen lo electoral pero van mucho más allá. Queremos libertad para hablar y participar en política, y sabemos ejercer esa libertad sin violencia hacia los que piensan distinto o sostienen otros intereses. La descentralización ha creado ámbitos de política local y regional que deseamos desarrollar. Las movilizaciones políticas de todo signo en torno a la crisis han mostrado que la prolongada agonía del régimen de 1958 no logró matar el interés por la construcción colectiva del futuro. Arduo trabajo tiene por delante quien pretenda imponernos una dictadura.
- Los jóvenes venezolanos quieren masivamente estudiar y aprender porque aspiran a conseguir empleos productivos con los que mejorar sus oportunidades en la vida y las de sus familias. Sencilla y evidente como pueda parecer, esta cadena de motivaciones es una poderosísima creación de la democracia de 1958. No hace falta más engranaje motivacional para el éxito de Venezuela en la “sociedad del conocimiento” del tercer milenio. Nuestros muchachos esperan los mecanismos económicos e institucionales donde esa voluntad joven, popular y masiva pueda realizarse.
- A los venezolanos nos agradan las alianzas sinceras. No entendemos la política como oficio de irreconciliables. Si la democracia de Punto Fijo cayó fue porque la alianza de clases que proponía fue traicionada por las élites. El sueño político de las mayorías nacionales es, hoy, un nuevo pacto entre fuerzas y clases

sociales que abra oportunidades reales a los más pobres, respete la libertad política de todos y realice en instituciones la solidaridad entre los venezolanos.

Estos mimbres están ya disponibles para dar respuesta a las cuestiones nacionales pendientes. Tarea de todos es volverlos operativos, estructurar nuestra convivencia alrededor de ellos.

Tenemos más, sin embargo. La crisis misma está suponiendo un ahondamiento de la conciencia nacional que puede producir nuevas adquisiciones decisivas para el futuro. He aquí algunas que se encuentran en el umbral, posesión ya de muchos, esperando serlo pronto de todos:

- Estamos a punto de comprender que erradicar la pobreza es la principal tarea de nuestra sociedad en el inmediato futuro, de forma que el número de familias que salgan de la pobreza cada año puede llegar a ser nuestro principal indicador de éxito nacional, por encima y dándole su sentido exacto a los indicadores económicos. Más todavía, estamos comprendiendo que la superación de la pobreza ocurrirá por la energía misma de los ahora pobres, que quieren dejar de serlo. Y que es responsabilidad de toda la sociedad, liderada por el Estado pero no reducida a él, crear las instituciones y las bases materiales para que esa energía se despliegue hasta dar frutos de los que nos beneficiaremos todos, social y también económicamente.
- Escarmentados por las derivas totalitarias de los diversos talibanes criollos, nos hallamos en el umbral de entender que el Estado de Derecho y la distribución social del poder resultan estrictamente imprescindibles para la libertad política, la convivencia en paz y el desarrollo económico. Vamos aprendiendo que la pequeña ventaja del momento que puede dar saltarse una regla social, revierte de inmediato en daño para otros, y a medio plazo en daño para todos, pues nos mata las instituciones. Vamos aprendiendo también que poderes de vocación totalitaria, incapaces de constituirse en lugares de negociación social, llevan sólo a la parálisis: no son verdaderos poderes sino expresiones patéticas de impotencia. Tras décadas de creciente desorden y destrucción institucional, las consecuencias cotidianas de ese desorden pueden enseñarnos a hacer los sacrificios precisos para sostener instituciones sólidas dentro de las cuales vivir, y para asumir cada cual su porción de poder y responsabilidad en las negociaciones sociales que tejen la vida en común.
- La disminución de la renta petrolera real y los violentos altibajos de las sucesivas crisis económicas están enseñándonos que no hay sustituto para una sociedad productiva y para un gobierno económicamente responsable. Por más que caudillos anacrónicos se empeñen en reforzar el reflejo populista que infectó nuestra sociedad hasta la raíz, cada vez más venezolanos saben que sólo tendremos en realidad aquello que seamos capaces de producir. Por otra parte, una intuición palpita en muchos miles de muchachos venezolanos: la globalización económica nos abre nuevas posibilidades en la producción de servicios (por ejemplo, en torno al turismo) y de bienes inmateriales (nuevas tecnologías, expresiones artísticas y comunicacionales) que se ajustan mejor a

nuestro talante que la producción propia de la era industrial. En el nuevo sistema económico mundial, cada vez más valor agregado proviene de la producción de experiencia subjetiva, un área donde los venezolanos tenemos evidentes ventajas comparativas.

- Finalmente, abriéndose camino entre grandes dificultades, hay una voluntad de integración social que pugna por adquirir el rango de cultura pública venezolana. Las dificultades son enormes, como decimos: las falsas ilusiones de armonía y los signos reales de ruptura social abundan. Pero hay cada vez más personas que entienden que la integración social efectiva está a nuestro alcance por la vía de crear entre todos instituciones modernas para todos. El proceso democrático del siglo XX venezolano nos ha legado una sociedad sin barreras identitarias decisivas para que ello ocurra. Falta una decisión irrevocable de vivir en alianza social a través de instituciones sólidas garantizadas por un pacto político verdaderamente representativo. Esa alianza es deseada por las clases populares, pero fue rehuida o traicionada en el pasado por clases dirigentes y medias miopes. Hay esperanza, sin embargo, de que el proceso actual esté abriendo los ojos a muchos en las clases medias y dirigentes, hasta revertir allí la correlación de fuerzas de ese pasado sin futuro. No corremos peligro ninguno de que nuestro pueblo rechace una alianza así, en la que todos tenemos tanto que ganar, si se le ofrece de veras. La voluntad de integración social está ya en él.

El político y la creación social

Según mencionamos al tratar del capital social, no todas las dificultades de nuestra sociedad son responsabilidad inmediata del político. Un número de ellas deben ser abordadas, y lo son mejor, desde iniciativas de la sociedad civil. Pero en cada punto de la trama social en que la participación del Estado desempeña un papel relevante, es responsabilidad primaria del político asegurarse de que la agencia estatal bajo su gobierno actúa positivamente en la creación de capital social, por tanto promoviendo y no entorpeciendo la cooperación social para la producción de la vida según parámetros modernos.

Ello requiere tener un par de ideas claras: el gobierno no es el Estado; el Estado no es la nación. La sociedad, en su pluralidad interna y con su multiplicidad de iniciativas sociales de todo género, está primero, porque allí ocurre la producción de la vida. El Estado no es más que un instrumento a su servicio, para facilitar la producción social dándole un orden institucional dentro del cual puedan florecer las relaciones de cooperación creativa. Y el gobierno no es el dueño del Estado, sino meramente el encargado por la sociedad de gerenciarlo para que cumpla las misiones que la misma sociedad le asigna. Un buen gobierno mejora la calidad institucional del Estado para que éste sirva mejor a las iniciativas de producción de la vida que la sociedad continuamente genera.

Estos principios tan sencillos y obvios suponen un cambio de raíz en la concepción del liderazgo entre nosotros:

- el político al servicio de los movimientos creadores de la sociedad, en vez de intentando controlarlos, mediatizarlos, inhibirlos o destruirlos para mantenerse en el poder;

- el político en diálogo con los actores sociales para generar diálogo entre ellos y que broten más y mejores redes sociales, en vez de intentando monopolizar iniciativa y protagonismo;
- el político asegurando condiciones estables de funcionamiento confiable del Estado, para que se pueda contar con él según la Ley, todos por igual, en vez de jugando a ser Dios con la renta petrolera;
- el político que mide su éxito por el avance del orden institucional que ha promovido, y sus resultados en términos de eficiencia productiva del Estado y la sociedad, en vez de por miles de millones gastados o niveles de popularidad apoyados en el precio del petróleo y la explotación política de las necesidades de los pobres.

En Venezuela esta figura de relación entre el político y la iniciativa social ha demostrado ser particularmente difícil de llevar adelante. La razón es clara: el Estado venezolano cuenta con la renta petrolera, de uso en buena parte discrecional, que pone al político en una condición privilegiada de repartidor de mercedes que crea actitudes serviles en torno a sí, en vez de actuar como servidor público pagado con el dinero de los contribuyentes. Necesitamos urgentemente una generación de líderes políticos capaces de superar la tentación, despojarse del poder arbitrario en la distribución de la renta, y redefinir las relaciones entre política y Estado, y entre Estado y sociedad. De nuevo, nuestra cultura pública no ayuda mucho a este giro imprescindible, aunque muchos lo apoyarían. La calidad ética de nuestro liderazgo será decisiva para que esto ocurra.

El político y la competencia social

La vida social tiene una base de cooperación sobre la que se asientan dinámicas de competencia en la que hay vencedores y perdedores. La competencia puede generar inseguridad y hasta miedo, pero es necesaria para la vida social porque estimula a las personas a producir más y mejor. El empresario y el trabajador se someten a la competencia del mercado, y el político a la competencia electoral. Un mercado sin competencia queda en manos del monopolio, mientras que un sistema político sin competencia es una dictadura. La pretensión de eliminar a los competidores constituye siempre una grave amenaza contra la salud de toda la sociedad.

Una de las funciones principales del arreglo institucional es ponerle límites a la competencia, a lo que se puede hacer para triunfar en ella y a lo que se puede ganar o perder, de manera que los elementos básicos de la cooperación social no se resientan. Si el aparato institucional funciona mal, o bien deja de haber competencia (todo se vuelven arreglos para ‘repartirse la cochina’ en cada nivel), o ésta se puede desmandar en conflicto abierto (donde ya no se trata de ganar en un concurso limitado, después del cual hay nuevas oportunidades, sino de subyugar al otro para siempre o eliminarlo como sujeto social). Ambas cosas las tenemos vistas en Venezuela, y ninguna de las dos la quiere nuestro pueblo.

La competencia política debe tener límites claros a los que todos los participantes se atienen. Esos límites son los de la Ley, más otros que el sentido moral compartido de los políticos establezca. La ventaja momentánea que parece dar romper las reglas, sirve sólo para empujar al adversario al mismo nivel en que uno se puso primero, puesto que él

tampoco es mocho. Al final, el ambiente se vuelve irrespirable, la violencia hace su entrada, los más decentes se apartan, y la política se convierte en una charca de caimanes. La sociedad toda pierde, sin que nadie gane.

En particular, la acción política requiere saber trenzar dos hilos. Primero está el de la gran política, que incluye los acuerdos de amplio consenso sobre los que se establecen las reglas constitucionales, las grandes instituciones y las políticas de Estado que deben quedar más allá de los vaivenes electorales y de opinión pública. Y luego está el hilo de la pequeña política, la competencia diaria por llevar adelante el propio proyecto, ganar espacios y poder, usarlos de manera convincente y con ello ganar nuevos espacios y más poder. La pequeña política competitiva es beneficiosa en la medida en que se le han establecido límites a través de acuerdos de gran política.

Hay pues momentos en que a todo político se le pide que se separe de sus intereses inmediatos y tenga el gesto de grandeza que permitirá fundar la convivencia sobre bases sólidas de consenso, destinadas a durar décadas. Son los que podríamos llamar los momentos constituyentes de la política, en que un sistema de reglas se ha agotado y deben emprenderse reformas de fondo. Hacerlo desde la perspectiva de los pequeños intereses inmediatos constituiría entonces un gran error, incluso aunque uno tenga la mayoría. Las mayorías electorales varían con las coyunturas, mientras que las cuestiones estructurales deben resolverse por acuerdos amplios que incluyan a todos los sectores sociales y sean, por tanto, sostenibles cuando cambien las mayorías electorales.

Junto con las tentaciones, ya mencionadas, de utilizar las fallas de la cultura política para explotarlas a favor propio, y de confundir a la sociedad con el Estado, y al Estado con el gobierno, la tercera gran tentación del político es infatuarse con su poder, creer que todo puede hacerse con él y que todo vale para conservarlo. Pocas cosas hay más destructivas para la cultura pública de una sociedad, y más peligrosas para la paz, que un liderazgo político así. El líder que se niega a negociar grandes consensos para los grandes asuntos nacionales, o a seguir las reglas previamente consensuadas en la competencia política cotidiana, no es demócrata por más elecciones que gane. De nuevo, hay un momento de calidad ética del líder, tanto más importante cuanto más poder pueda reunir. Incluso si se tiene fuerza para aplastar, un líder político de visión y ética, negociará los grandes temas, respetará las reglas y cuidará los equilibrios que garantizan una competencia sana por el poder. Si se niega a hacerlo, y prefiere aplastar a negociar, tendremos derecho a sospechar una vocación de dictador en él.

El político y el cambio social

La virtud por excelencia del político es la prudencia, el sentido de la realidad y de la proporción. El político puede sentirse tentado de emplear su poder para embarcarse en grandes operaciones de ingeniería social a fin de cambiar de raíz la estructura o la cultura de la sociedad. Pero ocurre que los sistemas sociales contemporáneos son más complejos de lo que la razón humana puede aprehender –incluida la razón del político más esclarecido–. Es preciso pues andarse con cuidado. Resulta perfectamente legítimo proponerse grandes objetivos de mejora y progreso social. La Humanidad viene haciéndolo desde que existe, porque es parte de nuestro ser personas, constructores de un mundo y no meros habitantes de un medio. Lo que no es legítimo, sino insensato, es pensar que esos

objetivos se alcanzan barriendo lo que hay, para instaurar un orden nuevo que hemos descubierto nosotros.

El pensamiento político de la tradición que nos viene de los griegos y que fue desarrollada dentro del Cristianismo occidental, propone la prudencia como la principal virtud del gobernante. La prudencia es el sentido de la realidad: tomarla en su complejidad multidimensional, mirar los plazos largos, considerar cómo reaccionarán los demás, estimar las consecuencias visibles y las menos visibles, y luego dar un solo paso a la vez, deteniéndose para ver si los resultados se ajustan a lo esperado, antes de dar el siguiente paso. Prudencia y grandes virajes, terapias de choque, cambios radicales, revoluciones, etc., son opuestos. El resultado más probable de cambios súbitos de las reglas o usos incontrolados del poder no es una mejora radical de la sociedad, sino la introducción de inestabilidades políticas, ineficiencias económicas, y conmociones sociales... Las grandes rupturas destructivas resultan mucho menos prometedoras en materia de progreso social que la mejora continuada de las instituciones y la innovación que se contrasta en pequeño con la realidad, antes de implantarse a gran escala.

La prudencia en la ejecución de programas sociales, políticos o económicos, exige que seamos tanto más cuidadosos cuanto mayor sea la envergadura del programa y cuánto más lejos esté la situación que se quiere alcanzar de la actual. El enfoque marginalista, que la Economía utiliza, constituye un hábito de pensamiento útil para propósitos de reforma social: estimar en qué sentido se moverá cada variable relevante con una pequeña modificación de la variable que controlamos, e ir verificando que así es, con cambios progresivos antes que con grandes reformas súbitas.

Construir la vida pública desde la política es un trabajo de paciencia: Avanzar en un sentido que parece posible, observar qué desequilibrios se producen, compensar esos desequilibrios con avances en la dirección en que nos quedamos atrás. Mantener instituciones e ir las mejorando poco a poco, dar tiempo a los aprendizajes sociales, construir consensos de largo plazo. Sostener reglas claras que permitan a la sociedad saber a qué atenerse para hacer sus planes, tejer redes por sí misma, producir valor. Escuchar voces diversas, participar en diálogos, poner de manifiesto lo mejor que cada cual puede contribuir a la convivencia, abrir caminos a cada uno para que realice esa contribución. Y así, ir consiguiendo que las personas comprendan cada vez mejor la vida social y las claves culturales del éxito colectivo, de manera que cada vez puedan participar más productivamente en ellas.

El político de destello fugaz que sólo busca deslumbrar, el demagogo que cultiva la impaciencia popular prometiendo para mañana lo que la sociedad no podrá producir, el inaugurador compulsivo que se atribuye los frutos de una renta petrolera azarosa, el iluminado dispuesto a imponer por la fuerza su solución a todos los males, el egomaniaco que todo está dispuesto a sacrificarlo a sus compulsiones psicológicas, el devoto de sí mismo que aspira a tener calles, escuelas y plazas con su nombre... en general, el imprudente, hace un gran servicio a la sociedad no dedicándose a la política. Hay canales socialmente menos dañinos que la política para expresar y cultivar neurosis personales. Quien no puede controlarse a sí mismo, no debería aspirar a liderar la sociedad. Quien no comprende las complejidades de la realidad, no es apto para guiar a un pueblo en ella.

En suma, la cuestión del cambio cultural que Venezuela necesita para tener éxito en sus objetivos históricos modernizadores, depende en buena medida del liderazgo político de

que dispongamos en el inmediato futuro. Un liderazgo político distinto al que ha predominado durante las últimas décadas, resulta no sólo imprescindible sino también perfectamente posible si personas con la calidad moral necesaria se ponen a ello. Al final, aspectos tan decisivos para la vida pública como la institucionalización, las definiciones cruciales sobre el uso de la renta, las grandes políticas de largo plazo, las reglas de la competencia política y el uso del poder, no merecen menos que la dedicación de los mejores de cada generación venezolana.